Fredric Jameson

Las variaciones de Hegel

Sobre la *Fenomenología del espíritu*



Akal Cuestiones de antagonismo

79

Cuestiones de antagonismo





Diseño interior y cubierta: RAG

Presentación y traducción de
David Sánchez Usanos

Título original: *The Hegel Variations. On the* Phenomenology of Spirit

Publicado originalmente por Verso, 2010

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4107-8
Depósito legal: M-147-2015

Impreso en España

Las variaciones de Hegel

Sobre la *Fenomenología del espíritu*

Fredric Jameson



Para ripi

Presentación

David Sánchez Usanos

Siempre me gustó esa historia, que no sé cuánto tiene de leyenda, según la cual, en tiempos, la valía de las gentes del mar se medía en relación con el cabo de Hornos. Uno no podía ser considerado un marino de prestigio, un marino de verdad, si no había doblado el cabo, si no había guiado con éxito su nave a través de las peligrosas aguas del paso Drake o mar de Hoces. La literatura nos dice que, a menudo, aquella hazaña quedaba sellada con un aro en el lóbulo de aventureros, navegantes y corsarios. Aquella era la prueba de su valor y de su talento, un signo de experiencia y estatus, el testimonio de su reputación.

Tengo la sensación de que la figura de Hegel cumple un papel parecido para determinado sector de la filosofía (o del pensamiento). Un pensador de verdad, un filósofo propiamente dicho, parece que, en algún momento de su vida, ha de medirse con Hegel, ha de probar su destreza posicionándose respecto a los enigmas y problemas que plantea, ha de responder a su desafío si quiere ser respetado por sus colegas, si quiere ingresar en esa cofradía.

No hay que descartar que algo de eso haya en este libro de Fredric Jameson acerca de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Es cierto que Jameson no es un filósofo en sentido estricto ni aspira a serlo, pero sus juicios acerca de la sociedad contemporánea, sus reflexiones sobre la posmodernidad y sus consideraciones a propósito del momento histórico que atravesamos tienen un indudable interés filosófico. En mi opinión también lo tienen sus trabajos, quizá no tan conocidos, de teoría literaria, ámbito donde se muestra especialmente lúcido y cautivador. En cualquier caso, leyendas y conjeturas aparte, si se atiende a la trayectoria de Jameson no es extraño que haya acabado recalando en Hegel el

oscuro[1]. Su interés por el modernismo como fenómeno cultural e histórico, como experiencia literaria y artística pero también como modo de pensamiento y constelación de problemas característica ha terminado por conducirle a este filósofo fronterizo. Para muchos, Hegel es el último representante de la filosofía moderna, una época cuyo inicio convencionalmente se suele situar en Descartes. Pero, para muchos otros, es, en cambio, el primer filósofo contemporáneo. Este carácter limítrofe se pone especialmente de manifiesto en la obra elegida por Jameson. La *Fenomenología del espíritu* se parece a una especie de cartografía o novela total que intenta presentar a la filosofía, a la razón, en su desarrollo, pensar el espíritu en movimiento, afrontar la naturaleza dinámica de la verdad. En cierto sentido constituye un tratado sobre la modernidad, sobre el presente, ese tiempo «de gestación y de transición hacia una nueva época». Y, si bien es verdad que algunas de las preocupaciones que Hegel expone allí nos resultan hoy muy remotas, otras conservan casi intacta su vigencia.

En este texto, por ejemplo, aparece prefigurada la noción de «pobreza de experiencia» que posteriormente explotó Walter Benjamin. Y también pueden ser consideradas muy contemporáneas las reflexiones acerca de la filosofía y su método, de la contradicción y del papel del sistema y del concepto que luego retomarán, entre otros, Theodor Adorno (quien, no sé si a su pesar, desarrolla respecto al concepto una relación tan fetichista como la del propio Hegel). Asimismo, en la *Fenomenología* puede observarse una reacción defensiva contra las pretensiones de lo literario/lírico –en su caso como alegato contra el Romanticismo– y una exigencia de profesionalización del discurso filosófico que son dos cuestiones que, de manera intermitente, han seguido presentes en el debate contemporáneo (desde Husserl a un buen número de los detractores de Rorty).

Por cierto, muchos de estos asuntos están planteados en el prólogo *(Vorrede)* y en la introducción *(Einleitung)* de la *Fenomenología del espíritu;* pues bien, estos apartados, que contienen algunas de las páginas más decisivas para comprender el devenir de la filosofía contemporánea, curiosamente no tienen un protagonismo muy explícito en el análisis de Jameson (que sí menciona específicamente varios capítulos y que, en general, reflexiona sobre la estructura y distribución temática de esta obra de Hegel).

---

[1] «Cómo leer a Hegel el oscuro» fue la traducción que hizo Víctor Sánchez de Zavala del texto que Adorno dedicó a Hegel en 1963 (*Skoteinos,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1963). Véase *infra,* capítulo II.

Pero, además de lo señalado, no hay que descartar que parte del interés que suscita la *Fenomenología* provenga también de su proverbial dificultad, que tiene que ver con lo esquivo de su referente, con su particular fusión de forma y contenido, con su estilo pero también con su género (o con la mezcla de géneros y registros que presenta). Se trata de una obra intrincada pero también con un punto excesivo: la filosofía en la época de Hegel aún tenía la convicción –y la ambición– de que podía pensar la totalidad, más aún, de que su tarea consistía precisamente en someter el conjunto de lo efectivamente real al pensamiento, de que se podía explicar de manera exhaustiva el devenir de lo que hay a través de una red conceptual inmanente. La *Fenomenología* es hija de ese empeño, pero su carácter narrativo y esa ambigüedad que la recorre hacen que, en palabras de Jameson, encaje peor en el sistema hegeliano. Y nuestro autor siempre ha mostrado predilección por la anfibología y por lo problemático, por lo que supone un fracaso pero entraña un valor epistemológico (y político) para la interpretación del presente. No obstante, quizá podría interpretarse que la *Fenomenología* y la *Lógica* son distintos momentos del mismo proyecto. Así, y tal vez contra el criterio de Jameson, cabría leer la *Fenomenología* como una especie de equivalente diegético de la *Lógica* (la primera se parecería a una exposición fluida, histórica, del despliegue de la ciencia de la experiencia de la conciencia y la segunda a una presentación arquitectónica).

La valoración contemporánea de la *Fenomenología* no sería la misma sin una serie de estudios que ya podemos considerar clásicos. Posiblemente hoy no se leyese este libro como se lee si Alexandre Kojève no le hubiese dedicado aquellos cursos en los años treinta que después se publicaron con el título de *Introducción a la lectura de Hegel*[2]. En el ámbito francófono cabe destacar también la *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*[3] de Jean Hyppolite y, por lo que respecta al entorno angloamericano, más que un libro, casi resulta obligado mencionar, por su interés y también por las resonancias que tiene en esta obra de Jameson, la trayectoria de Robert B. Pippin. En lengua castellana quizá el trabajo más célebre sea el de Ramón Valls Plana, *Del yo al*

---

[2] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel; leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit», professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études, réunies et pub. par Raymond Queneau,* París, Gallimard, 1947 [ed. cast.: *Introducción a la lectura de Hegel,* trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013].

[3] J. Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel,* París, Aubier Montaigne, 1946 [ed. cast.: *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel,* traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1991].

nosotros (Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)[4] y también parece relevante el reciente esfuerzo colectivo *Hegel: La Odisea del Espíritu*[5], en el que reputados especialistas se ocupan de distintos momentos de la *Fenomenología.*

En *Las variaciones de Hegel,* Jameson descubre interesantes líneas de fuerza dentro de la *Fenomenología,* algo que hace con cierta velocidad y, para un libro de estas características, con un lenguaje muy accesible y sin sobreabundancia de notas (las referencias son pertinentes y evitan con gracia caer en la trivialidad). Estas variaciones pueden ser apreciadas tanto por el advenedizo como por el erudito en Hegel, pero también por quien esté interesado en alguna de las facetas de Jameson pues, como advertíamos anteriormente, en este libro aparecen algunas de sus preocupaciones fundamentales.

Así sucede, por ejemplo, con la dialéctica. En este estudio sobre la *Fenomenología del espíritu,* Jameson se plantea constantemente su vigencia desde un punto de vista instrumental. Nuestro autor es muy hostil a la idea de cierre, de final o de método, por eso destaca el carácter abierto e indómito de la *Fenomenología* intentando rescatar los hallazgos de Hegel que puedan resultarnos útiles para combatir la cosificación –y la «museificación»– del pensamiento. Subraya la estructura musical, rítmica, de la *Fenomenología,* e insiste en el papel que desempeñan las oposiciones, la ambigüedad y el «pensamiento mediante imágenes» en el desafío a la cosmovisión substancialista a la que nos empuja el sentido común. Esto es algo que reaparece en diversos momentos de *Las variaciones de Hegel,* pero lo hace con especial fuerza en el capítulo VIII («El espíritu como colectividad»), con sus sugestivas reflexiones a propósito de la diferencia entre la dialéctica y la deconstrucción, los diversos peligros a los que se enfrenta cada una y su distinta relación con el escepticismo y con la contradicción.

Jameson emplea un registro que aúna fluidez y rigor pero que no cae ni en la frivolidad jocosa en la que a veces incurre Žižek, ni en el papanatismo de ciertas lecturas académicas de Hegel. De este modo aborda otra de las cuestiones que más le caracterizan: la de la frontera entre modernidad y posmodernidad. Busca qué hay de contemporáneo en la *Fenomenología* (la cuestión del reconocimiento, el análisis de la religión como superestructura o código que anticipa muchas claves de los estudios culturales, algunos aspectos de la evolución histórica de la relación entre lo individual y lo colectivo…) pero sin

---

[4] Barcelona, Estela, 1971.

[5] F. Duque (ed.), Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid-Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

dejar de señalar aquellos momentos en los que la marcha de la historia no le ha dado la razón a Hegel (su concepción «artesanal» y nada industrial del trabajo, por ejemplo, de la que se habla en el capítulo VI). Esa libertad de juicio hace que nos parezca especialmente convincente cuando sostiene que algunas posibilidades que propicia la lectura del fin de la historia de Hegel resultan más contemporáneas que las de Kojève (véase el capítulo IX: «La revolución y "el fin de la historia"»).

En *Las variaciones de Hegel* también encontramos consideraciones puramente filosóficas, como las observaciones de Jameson acerca del estatuto metafísico-epistemológico del idealismo, donde la propuesta kantiana se valora de manera muy oportuna (aunque Jameson tampoco escapa por completo de algunos clichés pues, sin dejar a Kant, el modo en que se dibuja su ética es un tanto convencional, algo que también sucede cuando habla de Aristóteles), sus apuntes sobre el papel de lo moral en la racionalidad de lo efectivamente real (y en la efectiva realidad de lo racional) o sus notas sobre la función que desempeña la contradicción en la dimensión social y política.

No faltan tampoco valiosas especulaciones a propósito del lenguaje –inevitables en alguien tan familiarizado con el (post)estructuralismo– ni respecto a otro de sus asuntos preferidos: la alegoría (véanse los capítulos IV, «Lenguaje», y X, «La religión como superestructura cultural»). Pero no hay que interpretar todas estas reflexiones como digresiones arbitrarias por parte de Jameson. Creo que, con independencia de que se esté de acuerdo con él, son temas que detecta de un modo genuino en el texto de Hegel y, en este sentido, me parece que enriquecen la lectura de la *Fenomenología.*

Y es que ese quizá sea uno de los principales motivos que recorren *Las variaciones de Hegel:* desmontar algunos tópicos que se han instaurado respecto a libro y autor. Para Jameson, por ejemplo, la *Fenomenología* presenta un carácter orgánico: no hay, como sostienen varios intérpretes, unos capítulos «filosóficos» y otros «culturales» o «sociológicos», sino que se da una cierta unidad (no exenta de complicaciones, pues nuestro autor sitúa el final narrativo del libro en un punto distinto de su conclusión «oficial»). Y tampoco le parece que la fórmula tesis-antítesis-síntesis sea la más feliz para resumir la propuesta hegeliana, como tampoco lo es la teleología ni las ideas de «progreso» o «reconciliación».

Con este libro, en fin, no solo se aprende de Hegel, de la *Fenomenología,* sino que se entra en contacto con una serie de problemas (el carácter homogeneizador de la cultura de masas, la nivelación cultural y social, que no económica, a que da lugar; la globalización…) y de referencias (Freud, Lacan, Fanon…)

de gran relevancia para el lector interesado en la filosofía y en el pensamiento contemporáneos.

No quisiera terminar sin subrayar que *Las variaciones de Hegel* «concluyen» con una reorientación en clave psicoanalítica del aspecto más vulnerable de la propuesta hegeliana, un gesto de reinterpretación genial que sirve para rescatar a la *Fenomenología* del propio sistema de Hegel. Un movimiento audaz que cierra un libro no exento de polémica, pero que seguro resultará provechoso para el lector civilizado.

Nota sobre la traducción

Los fragmentos que se citan de la *Fenomenología del espíritu* se han tomado de la traducción que hizo Antonio Gómez Ramos para la edición bilingüe que preparó la editorial Abada junto a la Universidad Autónoma de Madrid en 2010. No obstante, se han conservado también las referencias a la traducción inglesa que emplea Jameson, la de A. V. Miller, por si hubiese algún lector interesado en el cotejo.

Siempre que ha sido posible se ha mantenido el mismo criterio de no traducir a partir del inglés cuando este no fuese el idioma original de la cita o referencia. En lugar de ello, hemos procurado ofrecer al lector su equivalente en las traducciones existentes al castellano.

Salvo aquellas en las que se indica algo distinto, todas las notas que siguen a continuación son del autor.

I Clausura

Comencemos por el final: lo más urgente de todo es no pensar el «espíritu absoluto» como un «momento», ni histórico, ni estructural, ni siquiera metodológico. El espíritu absoluto no puede ser considerado como un final de ningún tipo, salvo que se transforme la *Fenomenología del espíritu* en una narración del desarrollo[1], que puede caracterizarse como teleológica o como cíclica, pero que en todo caso será repudiada con intensidad por el pensamiento moderno, o al menos contemporáneo, de cualquier signo.

¿Ha de ser pensado, entonces, como el desvelamiento final de la dialéctica (una palabra que ciertamente Hegel no usa con demasiada profusión), o quizá como la inauguración definitiva de algo que, con mucha mayor frecuencia, Hegel está deseando llamar «lo especulativo»? Estas descripciones tienen su punto de verdad, toda vez que el gran movimiento desde el *Verstand* o entendimiento a la *Vernunft* o razón es captado como una ruptura radical respecto al empirismo de sentido común y con lo que también podríamos denominar «pensamiento cosificado». Sin embargo, en la *Lógica,* a la cancelación y transformación del *Verstand* (y esto realmente ha de ser considerado una *Aufhebung*) le sigue no uno sino dos momentos, cualquiera de los cuales puede ser denominado dialéctico, aunque por razones algo diferentes. La segunda parte de ambas *Lógicas* (la Lógica «ma-

[1] Se rumorea que el paradigma formal para la *Bildungsroman* de Hegel era *La Vie de Marianne* de Marivaux (1731-1745): véase Jacques d'Hondt, «Hegel et Marivaux», en *Europe* 44 (diciembre de 1966), pp. 323-337. Para d'Hondt, sin embargo, la afinidad reside menos en la secuencia de episodios que en el logro de Marianne de una autoconciencia verdaderamente dividida.

yor» de 1812-1816 así como la Lógica más pequeña de la «Enciclopedia» de 1817) se titula «Esencia», y se ocupa de la «reflexión» o de lo que llamaríamos «oposiciones binarias» –en otras palabras, lo que específicamente merece el término de «unidad de los opuestos»–, una cuestión ciertamente dialéctica. Sin embargo, la tercera y última parte, que está dedicada al concepto o *Begriff* [2], es una afirmación más metafísica (o «especulativa») de la unidad definitiva de sujeto y objeto, del yo y el no-yo o la naturaleza, una unidad que puede adoptar la forma del silogismo o la de la vida[3]. Lo que, en última instancia, convierte a estos dos estilos de pensamiento en candidatos inadecuados para constituir una era o un momento completamente nuevos es la persistencia en ellos del *Verstand* como el interminable e inevitable pensamiento de la vida cotidiana y el mundo material.

Es cierto que Hegel podría ser denominado de un modo anacrónico un ideólogo de lo moderno[4], y que piensa que su propio periodo (sea el que comienza

---

[2] Para la traducción de los términos alemanes empleados por Hegel seguimos, en general, las convenciones adoptadas por la filosofía académica en lengua castellana. Para ello nos hemos guiado por los generosos glosarios que proporcionan tanto Antonio Gómez Ramos para su versión de la *Fenomenología del espíritu* (Madrid, Abada-Universidad Autónoma de Madrid, 2010), como José María Ripalda para la suya de la *Filosofía real* (México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981). Pero, en ocasiones, la traducción inglesa que sigue Jameson, la de A. V. Miller, difiere notablemente. Algo que advertiremos, como ahora, en nota. Aquí, Jameson emplea «Notion» («noción») para *Begriff* cuando lo habitual suele ser «concepto» *[N. del T.].*

[3] Según Althusser, Lenin conserva la segunda fase de la progresión hegeliana («las determinaciones de la reflexión») mientras que abandona la dimensión más idealista del concepto mismo (en el silogismo y en la vida): véase Louis Althusser, «Lenin before Hegel», en *Lenin and Philosophy,* traducción de Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 113. Suelo estar de acuerdo con esta observación, pero preferiría emplear «ideología» en lugar de «idealismo». Por lo que respecta a la vida en su versión hegeliana, predarwiniana como es, probablemente sea demasiado metafísica y epistemológica (la forma más alta de la unidad de sujeto y objeto) como para resultarnos de interés hoy en día. Con todo, hemos de conceder a Hegel el crédito de haber dado un tímido primer paso hacia ese vitalismo, una poderosa corriente que, de Nietzsche a Tolstói, pasando por D. H. Lawrence y llegando hasta Deleuze, ha sido una cosmovisión (lo que equivale a decir ideología) tan estimulante para el pensamiento contemporáneo [ed. francesa original, en *Lénine et la philosophie,* París, Maspero, 1969; hay traducción castellana de Felipe Sarabia: *Lenin y la filosofía,* México, Era, 1970. Dicha edición no incluye «Lénine devant Hegel» –apareció en francés en una posterior versión aumentada, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel,* París, Maspero, 1972, pp. 73-90–. Existe traducción, no obstante, en versión de Ruben Sierra Mejía: «Lenin frente a Hegel», *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía* 35-37 (1970), pp. 3-16, disponible en http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29081. *(N. del T.)*].

[4] Considero que esta es la posición de Robert Pippin en *Modernism as a Philosophical Problem,* Oxford, Blackwell, 1991; véase también *infra.*

con la Revolución francesa y Kant, o con Lutero y la Reforma) se caracteriza por una práctica conceptual (y política) completamente nueva. Pero no está tan claro que para Hegel la nueva población posrevolucionaria y constitucional haya alcanzado verdaderamente la ilustración dialéctica. Este juicio está estrechamente vinculado con el estatus de su filosofía: ¿es verdaderamente universal y exotérica, o más bien una doctrina esotérica accesible únicamente a unos pocos afortunados? Sugeriría que el punto de inflexión en la consideración de Hegel acerca de ese estatus se sitúa en su primer año como profesor en el *Gymnasium* de Núremberg, cuando se da cuenta, para su consternación, de que, después de todo, la *Fenomenología* no es una guía apropiada para sus estudiantes, y llega a la conclusión de que, siendo realista, la filosofía no puede formar parte del *currículum* de la enseñanza secundaria como él pensaba (una desilusión que significativamente coincide con la derrota de Napoleón y con una nueva hegemonía reaccionaria en Europa)[5].

¿Y no podría ser que el capítulo sobre el espíritu absoluto apuntase a un tipo distinto de inauguración histórica, la del surgimiento aquí y allá de un nuevo tipo de ser humano entre el común de la población –si no el superhombre nietzscheano, al menos lo que Kojève llama «el sabio», que llega a identificar con el filósofo-rey de Platón[6]–? La fugaz aparición de Napoleón en la escena mundial proporciona crédito histórico e interés a la interpretación de Kojève. Aunque no puede decirse que la concepción de Hegel del «individuo histórico-mundial» refuerce el antropocentrismo de Kojève, toda vez que la propia idea de «astucia de la razón o historia» devalúa al «gran hombre» individual al demostrar que solo es un peón o una herramienta en manos del desarrollo histórico. En este sentido, el punto de vista de Kojève es similar a la tentación de personificar en el análisis literario y la alegoría tradicional, y desde luego va a contracorriente de la teoría contemporá-

---

[5] T. Pinkard, *Hegel: A Biography,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 323 [ed. cast.: *Hegel, una biografía,* traducción de Carmen García-Trevijano, Madrid, Acento, 2001, pp. 414-415. *(N. del T.)*].

[6] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* París, Gallimard, 1947. Las futuras referencias a esta obra se realizarán mediante las siglas *ILH.* Resulta significativo que la útil versión abreviada de Allan Bloom omita el seminario central de carácter político correspondiente a 1936-1937 (pp. 113-157) [existe traducción castellana de Andrés Alonso Martos, *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid, Trotta, 2013). Para no retraducir desde el inglés, siempre que Jameson cite un párrafo de esta obra ofreceremos el correspondiente a esta versión castellana, indicando entre corchetes el número de página. Mantendremos entre paréntesis la página de la edición francesa que emplea Jameson. *(N. del T.)*].

nea tan deseosa de descentrar al sujeto e inventar análisis colectivos o estructurales donde antes solía haber una perspectiva individual. En realidad, no hay nada en el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu* que sugiera la complicidad de Hegel con la idea del «sabio» que Kojève le atribuye aquí. ¿Pero seguro que el espíritu absoluto puede verse como una especie de método en un capítulo que revisa de un modo sistemático todos los momentos de la *Fenomenología* y caracteriza sus hallazgos como verdades «para nosotros» y como apreciaciones para las que solo estaremos cualificados cuando alcancemos esta convicción «especulativa» final a propósito de la unión definitiva de sujeto y objeto? Además, el propio concepto de «método» amortigua todas las diferencias propiamente dialécticas entre capítulos y suprime la estimulante heterogeneidad de la misma *Fenomenología.* La dialéctica no se ve enriquecida al asociarla con la idea ciertamente vulgar e instrumental de «método», una tentación a la que haríamos bien en resistirnos pero que se ve muy reforzada por la omnipresencia del *Verstand* o ese pensamiento cosificado del cual «método» resulta un ejemplo tan llamativo.

Lo que puede congeniar mejor con un público contemporáneo o posmoderno es la invocación de la noción de «intelecto general» de Marx (que también ha resultado fundacional para la teoría de la multitud de Negri y Hardt)[7]. La expresión de Marx (que se encuentra en los *Grundrisse*) evoca un tipo históricamente nuevo de alfabetización del público general, que se evidencia del modo más llamativo en la divulgación a nivel masivo del conocimiento científico (y de las destrezas tecnológicas), una transformación que también podría ser descrita desde la perspectiva de la sustitución de una mentalidad campesina (o feudal) por una más general de tipo urbano (retrospectivamente también susceptible de ser comprendida como una consecuencia fundamental de la alfabetización y de la cultura de masas). En cualquier caso, en este punto la hipótesis de una transformación social de la conciencia y de la mentalidad (del «espíritu» o *Geist* en sentido hegeliano) de este tipo no es en absoluto incompatible con la narración de Hegel; y refuerza el renovado atractivo de la obra de Hegel y el resurgimiento del interés en ella en una posmodernidad caracterizada por la razón cínica y por lo que después denominaré «plebeyización».

---

[7] K. Marx, *Grundrisse,* Penguin, Londres, 1973, p. 706; y sobre el destino de esta idea en el radicalismo italiano contemporáneo, véase P. Virno, «General Intellect», en *Historical Materialism* 15, 3 (2007), pp. 3-8. [véase *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* México-Buenos Aires-Madrid, Siglo XXI Editores, 2013 (1971), 3 vols., vol. 2, p. 230. La traducción es de Pedro Scaron y el término «general intellect» aparece en inglés en el original. *(N. del T.)*].

En cualquier caso debemos leer el espíritu absoluto como un síntoma en lugar de como una profecía, y rescatar así a la *Fenomenología* de la estereotipada lectura que la ve como una obsoleta teleología. En realidad, en lo que sigue sostendré que la «escala de formas» de esta obra tiene un final tan abierto como uno quiera. ¿Cómo explicar si no que hoy en día persista esa oposición entre hegelianos de izquierdas (como Kojève) y hegelianos de derechas (Fukuyama y el triunfo del capitalismo norteamericano) que ya se declaró inmediatamente después de la muerte del propio Hegel en la lucha por su sistema?

II Problemas de organización

Si todavía resulta necesario proponer otra lectura de la *Fenomenología del espíritu,* una que aporte algo diferente respecto a los aparentemente innumerables estudios sobre su obra, que las bibliografías más extensas solo abarcan de un modo parcial, ello no tiene que ver solo con el redescubrimiento y el resurgir relativamente reciente del interés acerca de este libro[1], a propósito del cual el propio Hegel tuvo sentimientos encontrados en momentos posteriores de su carrera mientras elaboraba ese «hegelianismo» que, como sistema filosófico, funcionaría como sinónimo de su nombre hasta los años treinta del pasado siglo. Él mismo quiso que, como publicación para obtener su plaza, fuese un manual de clase; cuando en el *Gymnasium* de Núremberg el esfuerzo resultó un desastroso fracaso (como ya he apuntado), no solo renunció a su compromiso de enseñar filosofía en la escuela secundaria, sino que empezó a proyectar nuevos manuales bastante más sistemáticos –el ejemplo más notable son los tres volúmenes de la *Enzyklopädie*– que, a partir de ese momento, situaron a la *Fenomenología* en una posición permanentemente cuestionada, por su parte y también por parte de sus seguidores: ¿era una introducción o propedéutica para la filosofía, posibilidad que su propio *Vorwort* negaba, o era, de hecho, una parte constitutiva de esa filosofía a la que sus diferentes paneles[2] –lógica, estética, filosofía política, ciencia– parecían no dejar sitio?

---

[1] Parece que incluso durante la vida de Hegel la *Fenomenología* fue eclipsada por la *Lógica* y por los escritos y lecciones posteriores de Berlín, y solo fue restituida a su legítimo lugar por Dilthey a finales del siglo XIX.

[2] En inglés, *«panel»*. Hemos decidido emplear el término castellano «panel» debido a que Jameson, posteriormente, en diversos momentos del texto (véase, por ejemplo, la página 21)

Incertidumbres de este tipo resultan bienvenidas toda vez que exponen el texto a múltiples posibilidades de interpretación que no pueden resolverse filológicamente. Pero lo que de un modo mucho más insistente reclama una relectura y una reinterpretación es la presencia en este libro de una serie de temas que parecen haber sido permanentemente relevantes durante el siglo pasado, a pesar de –o quizá incluso debido a– los cambios radicales en las situaciones históricas acerca de las que, como cuestiones, todavía reaparecen con insistencia: las más notables son la dialéctica del amo y el esclavo y el infame «fin de la historia» (aunque la «conciencia infeliz» y el «alma bella» todavía están muy presentes entre nosotros, además de otros marcadores conceptuales, como espero demostrar más adelante)[3].

Pero lo que hoy hace que para nosotros estos momentos textuales adquieran un interés renovado es tanto su forma como su contenido: pues la propia heterogeneidad del libro los protege de ser completamente asimilados a alguna dimensión homogénea del pensamiento y del discurso filosófico. No han podido ser transformados en posiciones filosóficas puras o coherentes, en ideas o conceptos identificables, en símbolos cosificados de los que poder decir que representan el pensamiento oficial de Hegel o su «posición» acerca de esto o aquello. Esto tampoco tiene que ver con la tan apreciada oscuridad de su escritura (en tanto que opuesta a la relativa lucidez de las lecciones que también han llegado hasta nosotros): en este punto el uso que Hegel hace de la frase ciertamente nos detiene; pero esta incertidumbre se presenta con más frecuencia en el uso que hace de la dialéctica; y debemos estar muy atentos al modo en que evocamos esta misteriosa entidad, y ser particularmente recelosos a propósito de su retraducción en uno de esos conceptos puramente filosóficos (la «unidad de los opuestos», por ejemplo),

---

distingue entre *«panel»* y *«section»,* que hemos traducido por «sección». Quizá sería útil que el lector evocase el primer sentido –el de «división material», podría decirse– que la palabra «panel» tiene en castellano según el diccionario de la Real Academia Española: «Cada uno de los compartimentos, limitados comúnmente por fajas o molduras, en que para su ornamentación se dividen los lienzos de pared, las hojas de puertas, etcétera». *[N. del T.]*

[3] *«Master/Slave dialectic»* («dialéctica del amo y el esclavo»); Antonio Gómez Ramos traduce la fórmula *«Herrschaft und Knechtschaft»* como «dialéctica del señor y el siervo». En lo que sigue, traduciremos asimismo *«Unhappy Consciousness»* –expresión inglesa que emplea Jameson– como «conciencia infeliz». El lector ha de saber que la locución alemana a la que remite, *«das unglückliche Bewußtsein»,* la traduce Antonio Gómez Ramos como «conciencia desdichada» (algo que hemos respetado cuando citamos literalmente párrafos de su edición de la *Fenomenología*) y Wenceslao Roces como «conciencia desventurada». *[N. del T.]*

pues la propia dialéctica surgió para frustrarlos o interrumpirlos, para desplazarlos o deconstruirlos, pero también para ponerlos de nuevo en marcha. Afortunadamente, la propia *Fenomenología* presta más atención a este aspecto que sus obras posteriores, y el origen de su famosa dificultad no es solo su reluctancia a pronunciar la palabra «dialéctica» o a dotarla de la densidad y sustancialidad de un nombre o de un método, sino también las complicadas maniobras con las que intenta evitar adoptar una postura al mismo tiempo que la expone.

Esta productiva incertidumbre acerca del estatus filosófico de la *Fenomenología* se ve acompañada de ambigüedades y vacilaciones igualmente productivas en otras cuestiones formales y de organización. Por ejemplo, prácticamente desde la primera edición del libro en los años triunfantes de Napoleón, se ha apuntado que existe una laguna y una división, por no decir una oposición, entre los primeros capítulos, que se ocupan de la conciencia, y la mayor parte de los demás, que los filósofos profesionales se inclinan a describir como sociológicos (cuando no los despachan simplemente con lo que puede denominarse «historia de las ideas»). Cabe pensar que el propio Hegel trató de enmascarar u ocultar este cambio de registro introduciendo un conjunto de oposiciones superpuestas que ciertamente complican esta cuestión. De este modo, los capítulos sobre la conciencia contrastan con la sección sobre la autoconciencia, a la que sigue una sección sobre la razón *(Vernunft),* que con una numeración (como C) completa la tríada sobre la conciencia, pero con otra (simultánea, como AA) aparece como opuesta al espíritu (*der Geist,* BB), a la cual sigue CC (la religión) y DD (el espíritu absoluto), como si todavía estas cuatro categorías formasen ahora otra serie distinta.

Es cierto que el gran panel virtualmente autosuficiente dedicado a la religión complica la cuestión de un modo que discutiré más adelante (mientras que el espíritu absoluto termina por ser poco más que un resumen del libro que acabamos de leer). En cualquier caso, también queda claro que al menos parte de la sección dedicada a la razón («La razón que observa») cede terreno a la clasificación puramente filosófica toda vez que es una contribución a esa subsección de la filosofía llamada epistemología, mientras que la sección precedente dedicada a la autoconciencia (que contiene el famoso episodio del amo y el esclavo) podría parecer, en tanto que filosofía política, que anticipa la categoría de sociología/historia-de-las-ideas (dentro de la que cae con mayor claridad el panel adyacente sobre el estoicismo, el escepticismo y la conciencia infeliz).

Los tres primeros capítulos parecen ser bastante autónomos y perseguir un argumento identificable y técnicamente más filosófico, que se despliega desde la inmediatez de la sensación puramente física (el aquí y ahora) hasta el primer

descubrimiento de la ley científica, como una abstracción detrás y más allá de esa experiencia sensorial. De un modo célebre el primer capítulo emplea el lenguaje para socavar la aparente inmediatez de los sentidos; el segundo observa la reorganización del mundo sensorial en objetos de la percepción que funcionan como recipientes de sus diversas propiedades; finalmente, el tercero avanza hacia cierta reestructuración definitiva en la que la experiencia física del mundo se vuelve inesencial a la luz de las abstractas leyes científicas invisibles e imperceptibles que se alzan tras ella (Hegel las caracteriza de un modo célebre como un «mundo invertido» que yace más allá y tras este).

Asimismo, no puede haber muchas dudas respecto a que la división global señala un cambio de registro, y que cada grupo ha dado lugar a un conjunto de comentarios característico. Los capítulos filosóficos iniciales han sido vistos como la solución de Hegel a los problemas que la obra de Kant legó a la joven generación de filósofos alemanes, con su intento de abandonar la pura epistemología *à la* Kant en pos de una metafísica o de una ontología con todas las letras, empezando por Fichte. Fundamentalmente estos problemas giran en torno a la oposición entre sujeto y objeto y a su relación, que Kant había dejado en una especie de limbo provisional (podemos conocer nuestro conocimiento de las cosas pero no «las cosas en sí mismas»). Fichte sale de esta suspensión con valentía al sostener la producción del objeto por parte del sujeto, seguido en este punto por Schelling con la audaz y comprehensiva exploración de lo que él llamaba la filosofía de la naturaleza.

¿Todavía queremos decir entonces que Hegel reintroduce al sujeto en esta discusión? Su fórmula programática, sujeto o sistema, parecería confirmar esta caracterización, al mismo tiempo que abre la puerta a todos esos argumentos contemporáneos tan vibrantes acerca de las conexiones de Hegel con Spinoza y la presunta superioridad de este (reintroduciendo de inmediato la cuestión de la temporalidad y con ello la de la dialéctica, ambas supuestamente ausentes en Spinoza)[4].

Pero resulta más apropiado decir que Hegel cancela el dilema del objeto y el sujeto proyectando una nueva dimensión del pensamiento, llamada *lo especulativo,* que presupone su identidad por adelantado, y que posteriormente permitirá el despliegue del inmenso sistema hegeliano, cuyos múltiples subpro-

[4] Para una postura moderada respecto a la cuestión Spinoza/Hegel, véase Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza,* París, Maspero, 1979 [ed. cast.: *Hegel o Spinoza,* Buenos Aires, Tinta de Limón, 2009 *(N. del T.)*].

gramas apenas palidecen en comparación con el mismo Aristóteles, el gran maestro y modelo de Hegel en esto.

Respecto a las discusiones y comentarios contemporáneos acerca de estos debates técnicos en el ámbito filosófico, permítaseme aventurar la impresión de que la fecunda tradición académica alemana de postguerra, de Dieter Henrich en adelante, tiende a mirar hacia atrás para reivindicar a Schelling, e incluso introduce un cuarto integrante en lo que ya no puede seguir considerándose un triunvirato con la figura del poeta Friedrich Hölderlin, cuya obra temprana se supone que afirma la unidad del sujeto y el objeto con antelación, convirtiendo así en innecesaria la laboriosa ascensión de Hegel hasta lo especulativo[5].

Mientras tanto, un grupo cada vez más grande de filósofos norteamericanos, centrados en la obra de Robert Pippin, y que bautizan este conjunto de problemas y soluciones técnicas como «poskantianos», tienden a reivindicar la dignidad de la vieja etiqueta del «idealismo», que había sufrido cierto descrédito durante la postguerra. Se trata de una propuesta que tiene cierta plausibilidad en medio de la actual recuperación de Bergson, a pesar de que sus argumentos acerca de la conciencia y los límites que establece la conciencia para la filosofía tienen bastante poco en común con las teorías deleuzianas y de lo virtual[6].

Pippin nos ha enseñado a releer los argumentos de Hegel con el respeto que se le debe a un filosofar riguroso, a pesar de que esto lo logre rebajando las pretensiones dialécticas de Hegel, que seguro que es lo que siempre ha interesado a los discípulos de este, de los que no habrá muchos que se contenten con la falta de pretensiones del pragmatismo rortyano de este nuevo avatar.

Pero esta operación de rescate, que convierte a Hegel en respetable y le permite reingresar en la fraternidad de los filósofos profesionales, tiene una consecuencia que la dialéctica más elemental debería haber predicho –y que es fruto de la reafirmación del rigor de los capítulos filosóficos–, a saber, la devaluación de los capítulos no filosóficos (o «sociológicos») a la flacidez impresionista de una «crítica cultural» de carácter general. Los norteamericanos han intentado evitar

---

[5] Esto es, en mi opinión, lo que implica la obra de Dieter Henrich sobre el idealismo objetivo. Véase «Hegel und Hölderlin», en *Hegel Im Kontext,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971 [ed. cast.: *Hegel en su contexto,* trad. de Jorge A. Díaz, Caracas, Monteávila, 1990. *(N. del T.)*]; y también *Between Kant and Hegel,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003.

[6] Véase, no obstante, G. Deleuze, *Le Bergsonisme,* París, Presses Universitaires de France, 1966 [ed. cast.: *El bergsonismo,* traducción de Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987. *(N. del T.)*].

este desafortunado desarrollo otorgando a Hegel una relevancia contemporánea como filósofo de la modernidad, y, desde el momento en que el epíteto dirige nuestra atención a los problemas culturales más inmediatos de la sociedad napoleónica y posrevolucionaria, el esfuerzo resulta meritorio. Pero no puede detener la caída durante mucho tiempo; y cuando la modernidad empieza a estar vinculada con todas las características nietzscheanas y existenciales que nos resultan tan familiares –muerte de dios, fin de los valores, alienación–, la originalidad de Hegel como pensador se evapora (junto con su relevancia para la época posmoderna, en la cual ya no se discute ninguno de estos problemas).

Por eso los comentarios más útiles y productivos sobre la segunda serie (o la sociológica) de capítulos de la *Fenomenología* son los que se realizan desde una perspectiva política (y, en realidad, marxista), según la cual el estatus de lo que se llama «cultura» o «lo cultural» resulta profundamente modificado. El origen de este tipo de comentario está, por supuesto, en las clásicas lecciones de Alexandre Kojève de los años treinta, que aún resultan estimulantes, pero acerca de las cuales creo que ahora se pueden plantear nuevas preguntas.

De momento presentaré simplemente un esquema tentativo y general para captar la falla que ha hecho que aparezcan estas diversas tradiciones políticas y filosóficas. Me parece que las cosas encajan si seguimos al propio Hegel en su definición de espíritu o *Geist* como «la *vida ética* de un *pueblo* [das sittliche Leben eines Volks] en la medida en que es la verdad *inmediata;* el individuo que es un mundo»[7].

En esta identificación fundamental del *Geist* con la colectividad he seguido el movimiento del pensamiento de Adorno en su primer ensayo sobre Hegel, que alcanza su clímax con la inesperada erupción del Marx de los manuscritos de 1844. Y esta cima también es, de un modo característico, el punto en el que comenzamos nuestro descenso hacia todo lo que es ideológico en el idealismo he-

---

[7] G. W. F. Hegel, *Werke,* vol. 3, Fráncfort, Suhrkamp, 1971-1979, p. 326; en inglés, *Phenomenology of Spirit,* en traducción de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 265. Salvo que se indique lo contrario, todos los números de página que se dan en el texto se refieren a estas obras; en todas las referencias se citará primero la página de la edición alemana y a continuación la de la traducción inglesa; cuando solo aparezca un número de página se referirá a la del idioma del fragmento citado. [Prescindiremos del texto de la traducción inglesa y ofreceremos la mencionada versión castellana de Antonio Gómez Ramos. No obstante, para el lector interesado en el cotejo de las diferentes traducciones, ofreceremos las referencias de página que proporciona Jameson y, al final y entre corchetes, indicaremos la página correspondiente de la citada edición en castellano, en este caso la 525. *(N. del T.).*]

geliano. Lo que resulta remarcable es que en el mismo momento en el que Adorno nombra el contenido del *Geist* o espíritu como *Gesellschaft* o sociedad, abruptamente abandona la identificación, o, al menos, su articulación terminológica:

> Por lo tanto, la interpretación del espíritu como sociedad parece una [...], incompatible con el sentido de la filosofía hegeliana ya solo por faltar a la máxima de la crítica inmanente y por intentar la captura del contenido veritativo de la filosofía hegeliana en algo exterior a ella, en algo que esta habría derivado en su propia estructura como cosa condicionada o fijada. Desde luego, la crítica explícita de Hegel podría hacer patente que no consigue efectuar semejante deducción: la expresión lingüística existencia, que necesariamente es algo conceptual, queda confundida con lo que designa, con algo no conceptual, que no habría de refundirse en una identidad.

> Die Deutung von Geist als Gesellschaft erscheint demnach als unvereinbar mit dem Sinn der Hegelschsen Philosophic allein schon darum, weil sie sich gegen die Maxime immanenter Kritik verfehle, den Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophic an einem ihr Äußerlichen zu ergreifen suche, das diese in ihrem eigenen Gefüge als Bedingtes oder Gesetztes abgeleitet habe. Die explizite Hegelkritik freilich könnte dartun, daß jene Deduktion ihm nicht gelang. Der sprachliche Ausdruck Existenz, notwendig ein Begriffliches, wird verwechselt mit dem, was er designiert, dem Nichtbegrifflichen, in Identität nicht Einzuschmelzenden[8].

Sí, el espíritu es lo colectivo, pero no debemos denominarlo así, debido a la cosificación del lenguaje, debido al carácter positivista de los términos filosóficos o de los mismos nombres, que precisamente restauran esa empírica ideología del sentido común cuya destrucción era la prioridad de la dialéctica. Ponerle nombre a lo social es convertirlo en una cosa o en una entidad empírica, del mismo modo que celebrar su objetividad frente al subjetivismo idealista es reestablecer la vieja oposición sujeto-objeto que había sido desechada. Se puede observar un

[8] Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel,* en *Gesammelte Schriften,* Fráncfort, Suhrkamp, 1997, vol. 5, p. 266. [Jameson aporta la traducción inglesa, *Hegel: Three Studies,* trad. de Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, The MIT Press, 1993, p. 19; nosotros citamos por la de Víctor Sánchez de Zavala: *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 36-37; para una edición reciente, véase *Tres estudios sobre Hegel,* edición de Rolf Tiedemann y traducción de Joaquín Chamorro Mielke, en el volumen 5 de la *Obra completa* de Adorno, Madrid, Akal, 2012, p. 243. *(N. del T.).*]

movimiento parecido, profundamente adorniano, en su siguiente paso (en el que también le sigo).

Sin embargo, como siempre pasa con Hegel, el término «inmediato» es una señal de advertencia: en realidad, toda la producción filosófica de Hegel es una elaborada refutación de todos los conceptos posibles de inmediatez. De este modo continúa:

> Tiene [el espíritu] que proseguir hasta la conciencia de lo que él inmediatamente es, cancelar y asumir la vida ética bella [das schöne sittliche Leben] y llegar, a través de una serie de figuras [Gestalten], hasta el saber de sí mismo. Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas [eigentliche Wirklichkeiten], y en lugar de ser figuras solo de la conciencia, lo son de un mundo. (326; 265 [525])

Podemos deshacer la ambigüedad de las discusiones de Hegel aferrándonos con firmeza al principio de que las palabras espíritu o *Geist,* allí donde aparezcan, no tienen nada que ver ni con la espiritualidad y ni siquiera con la conciencia (cuyos problemas filosóficos ya han sido agudamente distinguidos por el propio Hegel en su esquema organizacional). Yo iría más lejos incluso y diría que el espíritu no significa nada cultural, en el sentido lato con que generalmente se usa la palabra (pero volveré sobre ese sentido más tarde; se trata de un problema central para mi lectura). En otras palabras, debemos asirnos con firmeza a la convicción de que en Hegel la palabra «espíritu» designa siempre lo colectivo, un término alternativo que uso por ser más neutral que «sociedad», que inmediatamente suscita problemas sustantivos e históricos. Al proceder de esta manera creo que se disipan muchos falsos problemas: de este modo, el peculiar emplazamiento de «La razón que observa» fuera de los capítulos dedicados al espíritu, y aparentemente oponiéndose a ellos, puede explicarse mediante la hipótesis de que, para Hegel, la investigación científica –aquí el paradigma de la razón– es una tarea individual, y no (o todavía no) un indicador de la calidad de tal o cual momento histórico respecto al desarrollo de la sociedad.

En realidad, la razón se identifica aquí explícitamente con el empirismo (144; 184) [313], y una hueste de figuras del olvido –«después de que se ha perdido el sepulcro de su verdad, después de que se ha aniquilado el aniquilar de su realidad efectiva» (140; 179) [306-307]– enfatiza la necesidad de olvidar su propia evolución a partir de la conciencia infeliz –«ha dejado a su espalda este camino y lo ha olvidado» (141; 180) [307]–. Lo que ha sido olvidado esencialmente es el

Otro, y la estructura de autoconciencia que la conmoción del otro produce/revela; así, su descubrimiento de las categorías (que confirman la unidad de la conciencia y el no-yo), su «certeza de ser toda *realidad*» (142; 181 [309]), se plantea de un modo extraño de forma abstracta y unidimensional, sin poder acceder todavía a la genuina individualidad toda vez que permanece encerrada de un modo inconsciente en la mente del científico o del observador, del individuo que profesa esta razón abstracta. Por lo tanto, en este punto el momento de la razón todavía no es el del descubrimiento del espíritu, sino el de la emergencia del *Vernunft* o entendimiento (142, 144; 182, 184 [309, 311]) –una forma de conciencia esencialmente espacial y no reflexiva.

En los capítulos dedicados a la autoconciencia, y hasta que emerge el espíritu como tal, atravesamos una mezcla aparentemente heterogénea de asuntos, que incluye capítulos sobre la historia de la filosofía y el surgimiento de la ciencia natural, breves pero inquisitivos excursos acerca de la pasión (hedonismo, romanticismo y la virtud dieciochesca), junto al surgimiento de la individualidad moderna o secular. Cada uno a su modo, todos estos temas realizan una labor preparatoria respecto a los capítulos históricos, más reconocibles, de la sección titulada como «El espíritu» y que aquí traduzco como la colectividad social. Los dos primeros capítulos («Autoconciencia») suponen una especie de progresión existencial, que incluye la célebre sección sobre la lucha del amo y el esclavo, y las diversas opciones metafísico-existenciales que se ofrecen ante el derrumbe del Imperio romano: estoicismo, escepticismo y cristianismo (la conciencia infeliz). El siguiente grupo de capítulos, o grupo de transición, titulado «Razón» (que plantea la significativa cuestión acerca de la posibilidad de que sea algo distinto tanto de la autoconciencia como del espíritu) se ocupa de la ciencia (clasificatoria, psicológica y como si fuese neuro-materialista), de la libido y del trabajo.

Estas son entonces las precondiciones epistemológicas, psicoanalíticas y marxianas no solo para el individualismo y para la modernidad, sino, sobre todo, para la irrupción de la Historia con todas las letras en los capítulos que se organizan en torno al espíritu. Por razones que discutiré más adelante, leo los capítulos sobre el espíritu como la conclusión de la *Fenomenología* (su clímax en la oposición entre la revolución y la moral kantiana), y el inmenso capítulo sobre la religión y el relativamente somero dedicado al espíritu absoluto como suplementos textuales de uno u otro tipo.

Por cierto, puede aplicarse la misma descripción a la religión, pues de otra forma la reiterada aparición en la autoconciencia («la conciencia infeliz»), en el

espíritu («fe e "intelección" pura») y finalmente en toda una subsección dedicada a ella (CC), puede resultar confusa. Estos retornos, parecidos a las progresivas intersecciones de un único vector con las vueltas de una espiral, se pueden captar mejor conforme al esquema del tema musical y las variaciones, como veremos más adelante. En cualquier caso, está claro que la primera de las discusiones que hemos mencionado a propósito de la religión aísla la experiencia de una conciencia individual; la segunda, la de un importante movimiento social en un determinado momento de la historia, y la tercera, toda una estructura social.

Los capítulos sobre el espíritu se despliegan ahora en una secuencia histórica lineal reconocible, que omite, como ya he señalado, la oscura Edad Media (presuntamente sobre la base de que el cristianismo ya se ha ocupado de ella). Así que pasamos directamente de la polis y sus vicisitudes (Antígona) –el orden ético– a los comienzos de la Edad Moderna y el surgimiento de las monarquías absolutas a partir del feudalismo: esto se titula de un modo significativo «Cultura», y prepara el camino para la discusión en lo que ahora llamamos la esfera pública en la Ilustración del siglo XVIII, con su lucha dialéctica contra la religión o cristianismo que ahora se ve rebajado al estatus de una «creencia». A continuación viene la Revolución francesa y el Terror, respecto al que veo el siguiente capítulo sobre la moralidad kantiana[9] de un modo sincrónico como un apéndice, y que leeremos no tanto como el fin de la historia de Kojève, sino como la etapa en suspenso de un presente tan nuestro como de Hegel.

Resulta tentador oponer el sentimiento colectivo del espíritu a cierta perspectiva individual de los primeros capítulos: pero esto presupone que podría haber alguna perspectiva individual coherente ajena a la existencia colectiva en la que siempre se encuentran los individuos. ¿Qué podría haber de individual, en cierto sentido existencial, a propósito de la dialéctica de la percepción sensorial? Esa dialéctica, sin lugar a dudas, implica cierta ideología empirista de sentido común, a la que se presta a deconstruir; pero a duras penas puede mantenerse que las operaciones de los sentidos individuales y sus objetos absorben la totalidad de la existencia individual (o al menos no puede hacerse hasta que aparece cierto modernismo en el arte). De modo que los primeros tres capítulos filosófi-

---

[9] Por eufonía hubiésemos preferido escribir siempre «moral» en lugar de «moralidad» (así, «moral kantiana» en lugar de «moralidad kantiana»), pero procedemos de esta otra manera debido a que Antonio Gómez Ramos opta por «moralidad» en su versión de la *Fenomenología,* que es la que hemos decidido seguir (Roces hace lo mismo, por cierto). Conviene señalar, además, que el término alemán subyacente es *«Moralität»,* algo que el propio Jameson menciona en el comienzo del capítulo VII. *[N. del T.]*

cos son verdaderamente técnicos, en el sentido de que aíslan problemas específicos que afectan a esta o a aquella característica aislada de la existencia individual y no, como sucede después con el espíritu o la religión, a toda ella: pero por eso estos capítulos, aunque sean «momentos» (en ese sentido específico en el que el nombre neutro alemán «Moment» significa un aspecto, en lugar de, como pasa con el nombre masculino, un fenómeno temporal), designan niveles de la vida que siempre nos acompañan y cuyos errores y lugares comunes estereotipados persisten a través de todas las «figuras» de la historia. La percepción sensorial siempre nos acompaña y, en un sentido históricamente bastante más significativo, también lo hace la dialéctica del amo y el esclavo: nada excluye la continua presencia de esto último en los capítulos posteriores supuestamente dedicados a la polis, al absolutismo, o a la democracia revolucionaria. Lo mismo se puede decir sin ninguna duda de «la razón que observa», la práctica de una investigación científica de la naturaleza y del mundo exterior e interior, así como de las pasiones, las diversas éticas, y las preocupaciones religiosas. (Aquí podríamos conjeturar otro punto débil de la escuela «poskantiana»: la forma en la que tildan de «sociología» los materiales más éticos o pasionales del capítulo de la razón que, de este modo, son implícitamente descartados como indignos de un tratamiento filosófico más técnico.)

Entonces, vistas así las cosas, no es (ya no es) una buena idea concebir la *Fenomenología* como una especie de *Bildungsroman,* una forma que, de acuerdo con un espíritu verdaderamente ilustrado, cuenta la historia de cómo un sujeto inmaduro progresa hasta un estado de madurez, muy en la línea del sentido original de Kant: una «formación» o «educación» que se produce como efecto combinado de disposiciones internas y experiencias externas. La idea de maduración –autonomía, responsabilidad, autogobierno y similares– ciertamente es una de las formas más influyentes según la cual Hegel y sus contemporáneos concebían la revolución burguesa (para la que, en cualquier caso, la noción de «modernidad» resulta un nombre poco apropiado y un anacronismo), que vivían como una ruptura histórica fundamental y como el evento central de la Historia, al menos desde la Reforma; y esto es algo que se ve claramente con la yuxtaposición del capítulo revolucionario («La libertad absoluta y el terror») con el siguiente sobre la moralidad en el que ve la ética de Kant como una contribución crucial para el nuevo mundo posrevolucionario, ambos como signo de un profundo cambio y como un intento de teorizar y resolver los nuevos problemas a los que da lugar. Pero para mí no está claro que esta meseta histórica conlleve una visión de alguna nueva subjetividad plena y centrada (y leer el espí-

ritu absoluto de esa forma es devolver a Hegel a la caricatura que ha sido durante tantos años).

Cualquier intento de retrotraer esta visión del sujeto (aunque inmaduro y aún bajo tutela) a los primeros capítulos del libro –que, como hemos visto, como mucho plantean aspectos del problema de la conciencia, pero no de ninguna subjetividad unificada– resulta todavía menos satisfactorio. Parece tentador, entonces, pensar esos capítulos iniciales desde el punto de vista de subjetividades divididas, múltiples posiciones del sujeto, objetos parciales, impulsos semiautónomos y cosas así; pero sin duda eso resulta todavía más anacrónico y carece de cualquier evidencia persuasiva. Si lo que se desea es alguna línea de continuidad narrativa –y el deseo y la ansiedad que lo acompaña dicen tanto del lector como del propósito del autor– entonces, en el mejor de los casos, los capítulos quedan ensombrecidos por secuencias de la historia de la filosofía tal como la veía Hegel. En tal caso no muestran más que secuencias locales apenas sometidas a las leyes de la cronología, y que, en cualquier caso, resultan prácticamente asimiladas a las ilusiones del sentido común y de la ideología de la vida cotidiana. Así, el capítulo inicial sobre la «certeza sensible»[10] propone un mundo en el que las cosas que vemos y tocamos a nuestro alrededor constituyen la realidad misma y resulta autoevidente que son lo más digno en lo que podemos confiar.

Mientras tanto, un tipo de ilusión más comprehensiva se va desarrollando lentamente a lo largo de estos primeros capítulos, una que hemos de llamar, como si fuese una facultad específica de la mente, *Verstand* o entendimiento: lo que hoy en día podríamos llamar sentido común: pensamiento cosificado, el pensamiento de lo externo, generalmente del espacio y de los objetos, un pensamiento que finalmente se abstrae y codifica con las matemáticas. Las dos *Lógicas* emprenden la des-mistificación más concienzuda de esta «facultad», que tendemos a aplicar de manera indiscriminada e ilícita a todo tipo de fenómenos, como pensamientos y conceptos, sentimientos, historia, relaciones con otra gente, y demás. Lo llamo facultad (un punto de vista tomado de Kant) porque aunque se verá corregida por diferentes tipos de pensamiento, resulta obvio que debe permanecer como la *lingua franca* conceptual de nuestra vida cotidiana en lo que respecta al mundo material. Se trata de un error, pero un error del que, de un modo típicamente dialéctico, sería desastroso prescindir y que solo puede ser cancelado o *aufgehoben:* esto es, continuará existiendo en su nivel apropiado, pero ahora de un modo coordinado con ciertas dinámicas conceptuales muy diferentes.

---

[10] Antonio Gómez Ramos traduce «certeza sensorial». *[N. del T.]*

Antes de que nos hagamos cargo de algo de esto de un modo substantivo, hemos de ponderar una cuestión metodológica y anticiparnos a uno de los más notorios e inveterados estereotipos de la discusión acerca de Hegel, a saber: la fórmula tesis-antítesis-síntesis. Es cierto que hay un montón de tríadas en Hegel, empezando (¿o terminando?) con la Trinidad. También es cierto que él mismo es cómplice de la propagación de esta fórmula y al menos parcialmente responsable de su vulgarización. Lo cierto es que es un útil recurso pedagógico y un práctico marco de exposición: y por tanto está llamado a desempeñar su rol en esa transformación del pensamiento de Hegel en una filosofía sistemática –en «hegelianismo», si se prefiere– sobre la que tendremos ocasión de insistir una y otra vez a lo largo de este ensayo. Pues aunque se dé la circunstancia de que el ritmo tripartito haga justicia a ciertas observaciones particulares de Hegel aquí y allá, lo cierto es que cosifica de antemano esa observación y traduce su lenguaje a términos puramente sistémicos. (En realidad, es precisamente esta secuencia la que es tildada de teleológica por la filosofía contemporánea, así que hoy en día –o quizás a partir de Freud– tendemos a revertir la secuencia y a afirmar que es la antítesis la que produce la tesis con el fin de generar la ilusión ideológica de la síntesis. Obsérvese que la nueva versión de la causalidad lleva a cabo la misma operación sobre la vieja.) Mientras tanto, la fórmula tripartita está calculada para despistar y confundir al lector que busca procesar este material en series de tres etapas: algo, por ejemplo, imposible de llevar a cabo en el juego de oposiciones mucho más complejo del capítulo sobre la cultura secular del absolutismo; y que el propio Hegel censuró de manera inquietante en ese famoso pasaje al final de la mayor de sus *Lógicas* en el que concede que, después de todo, «tres» puede que sea «cuatro»[11].

Aunque la tentación tripartita no ha surgido de la nada, tampoco se corresponde con nada en absoluto. En realidad, podría considerarse una codificación un tanto torpe de la concepción hegeliana del tiempo humano, que es mucho más consistente y coherente, que gobierna tanto el crecimiento del individuo *(Bildung)* como el desarrollo de la propia historia. Este es el gran ritmo de la internalización y la externalización en el que Hegel, al tiempo que coincide con

[11] Véase G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* en *Werke,* vol. 6, p. 564; o *Hegel's Science of Logic,* traducción de A. V. Miller, Londres, George Allen and Unwin, 1969, p. 836. Estoy en deuda con Slavoj Žižek por llamar mi atención sobre este interesante pasaje [véase *Ciencia de la Lógica* (traducción, introducción y notas de Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Las cuarenta, 2013, p. 1046. *(N. del T.)*].

Marx, se distancia bruscamente del marxismo. Puesto que las distintas palabras que Hegel usa a propósito de este proceso –*Entäußerung, Entfremdung,* que corresponden todas ellas al significado literal de la palabra «alienación»– abren ese espacio conceptual en el que el propio Marx, adoptando este sístole y diástole del proceso de producción, busca distinguir *alienación* de la cosificación o de la externalización de una forma que proporcionará la base para una visión propiamente marxiana de la historia. No obstante, veremos que la noción de Hegel de trabajo o actividad, que es la fuente del ritmo por medio del que nos convertimos a nosotros mismos en objeto y después re-interiorizamos el resultado objetivo en algún nivel superior, es profundamente dialéctica y apenas es cancelada por la corrección de Marx. Hoy resulta un concepto de lo más útil para nosotros, puesto que plantea un ritmo de expansión más apropiado para conceptualizar la espacialidad contemporánea de lo que lo habría sido en un periodo anterior. Este es el origen, en fin, de algunas de las figuras lingüísticas de Hegel más significativas e insistentes, en particular del lenguaje de «la vuelta al interior» del sí mismo o la conciencia, un tropo mucho más importante para la comprensión del texto hegeliano que el convencional lenguaje tripartito, cuyo último término, «síntesis», presupone una resolución en este movimiento que no es del todo consistente con el pensamiento de Hegel; pues plantea una especie de éxito o progreso en la externalización e internalización que apenas hace justicia al profundo aprecio que Hegel siente por el fracaso y por la contradicción, y convierte el movimiento histórico de la dialéctica en una banal y edificante saga de un progreso inevitable[12].

Sin embargo, el propio esquema tripartito tiene otro origen, y se localiza en una de las más inveteradas figuras del texto hegeliano, a saber, esa que busca asimilar el pensamiento y sus temporalidades a esa ambiciosa cosa, la proposición (*Satz* o sentencia) en la lógica –una sentencia que también es un juicio, y que alcanza su forma más sólida y genuina en el silogismo–[13]. La extraordinaria productividad de esta fascinación de Hegel con la lógica fructifica en la gran *Lógica* de

---

[12] «¿Acaso Hegel, en la *Fenomenología del espíritu,* no nos describe reiteradamente el fracaso repetido de los esfuerzos del Sujeto por realizar su proyecto en la sustancia social, por imponer su visión al universo social? Es decir, Hegel narra la historia de cómo el Otro, la sustancia social, una y otra vez desbarata ese proyecto y lo pone cabeza abajo», Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject,* Londres, Verso, 1999, p. 76. [Hemos transcrito la traducción de Jorge Piatigorsky de la edición castellana de esta obra: *El espinoso sujeto,* Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2001, p. 85. *(N. del T.).*]

[13] Véase G. Wohlfahrt, *Der Spekulative Satz,* Berlín, de Gruyter, 1981.

1812-1816, en la que, mediante una deslumbrante y completamente inesperada resurrección, todo el peso muerto de la elaboración escolástica del *corpus* lógico de Aristóteles es traducido y transmutado a categorías dialécticas substantivas. En la *Fenomenología* solo atisbamos los primeros indicios de este hercúleo proyecto, y es mejor tomarlos como figuras que como ideas propiamente dichas. De modo que diremos que aquí el silogismo es poco más que una cristalización entre otras de las cadencias temporales especializadas que a Hegel le interesa recopilar aquí: las figuras lógicas son una forma muy conveniente de transcribir y clasificar esos momentos, con la ventaja de que esta figura particular también es autorreferencial, y que su contenido específico –sujeto, predicado, afirmación, negación– también puede servir como una clave interpretativa de lo que vemos destilar aquí. (Solo en el tercer y último panel de la *Lógica,* el «especulativo», emerge el silogismo como la encarnación de la vida misma.) Pero aquí, en un nivel inferior, es mejor pensar en los episodios lógicos más como pensamiento mediante imágenes *[picture-thinking]*[14] (la acertada traducción que Miller hace de *Vorstellung*).

Salimos con la imagen de que la lógica es algo en lo que la atención y su pensamiento viran bajo su propio peso: el sujeto lógico, del que se afirma un predicado, puesto que ahora es uno respecto a ese predicado particular, pierde su prioridad; el predicado, convertido ahora en la substancia misma, se desliza al centro de las cosas, y lo que antes era el sujeto queda reducido a poco más que el predicado de lo que antes era el predicado. Conviene recordar que el joven Marx considera todo este proceso como el paradigma mismo del profundo idealismo de Hegel, que convierte las abstracciones en cosas al tiempo que convierte las cosas reales en abstracciones[15]. Lo que arroja una luz distinta sobre este extraña manera de proceder es su inquietud (una de las palabras favoritas de Hegel), que no permite que ninguno de estos desarrollos se establezca en ningún lugar ni en ningún ser estables. En realidad, como argumenta Adorno, cuando tiene dudas, Hegel (en su esfuerzo por restituir el contenido tras los subjetivis-

---

[14] Téngase en cuenta para lo que sigue que, siempre que se lea «pensamiento mediante imágenes», se está aludiendo a esta opción de Miller para traducir lo que en la *Fenomenología* aparece como *Vorstellung* o variantes como *Das vorstellende Denken* (que Gómez Ramos traduce como «el pensar representador» y Wenceslao Roces como «el pensamiento como representación», por ejemplo). *[N. del T.]*

[15] Karl Marx, «Critique of Hegel's Doctrine of the State», en *Early Writings,* traducción de R. Livingstone y G. Benton, Londres, Penguin, 1975. [Véase la versión castellana de José María Ripalda y Ángel Prior Olmos: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. *(N. del T.).*]

mos de Fichte y Schelling) siempre se inclina en la dirección de «la preponderancia del objeto». De este modo, con una micro-narrativa característica, traslada parte de la frustración de lo que antes era el «sujeto» de la proposición, que

> encuentra todavía en el predicado a aquel con el que pretendía haber terminado ya, y más allá del cual quería retornar dentro de sí, y en lugar de poder ser, en el movimiento del predicado, la parte agente en cuanto que raciocina si hay que asignarle a aquel primer sujeto tal o cual predicado, tiene más bien que habérselas aún con el sí-mismo del contenido, no debe ser para sí, sino que debe estar junto con ese contenido. (58-59/37-38) [125]

Y entonces, de forma inesperada, no solo «la naturaleza del juicio, o de la proposición en general… es destruida por la proposición especulativa», sino que toda la figura es obliterada por otra nueva y musical: «Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es semejante al que tiene lugar en el ritmo, entre el metro y el acento» (59/38) [125]. Esta ilustración es suficiente para prevenirnos contra la identificación del pensamiento de Hegel con cualquiera de las figuras que usa para describirlo.

Algunas de ellas, si se las marca bien como figuras desde el principio, pueden ser muy útiles para aislar determinadas características significativas: la fórmula tripartita, por ejemplo, puede sugerir la importantísima unidad de los opuestos por medio de los dos primeros términos, siempre que renunciemos a la obsesiva búsqueda de la síntesis. De modo análogo, la fórmula del silogismo también puede ser útil si centramos nuestra atención no solo en sus resultados o conclusiones, sino en ese «término medio» que comparten tanto el sujeto como el predicado –una especie de unidad primordial hölderliniana desde la que, como veremos, emergen ambos términos y hacia la que se esfuerzan por volver al final del proceso lógico–. Sin embargo, estos ejemplos todavía sugieren una lección más, a saber, la necesidad de enfatizar un Hegel con final abierto en lugar del convencional sistema cerrado proyectado por tantas vanas preocupaciones acerca del espíritu absoluto, acerca de la totalidad, o acerca de la filosofía de la historia presuntamente teleológica de Hegel.

En realidad, la doctrina del término medio plantea un Hegel muy diferente que puede servir como correctivo respecto a los tradicionales: es el caso del Hegel maoísta de Alain Badiou, en el que el espíritu metafísico es expansivo en lugar de centrípeto o cíclico. Aquí el movimiento dialéctico central se identifica con el Uno que se divide en Dos, y cuyo espíritu es claramente muy distinto de

esas figuras que enfatizan (por ejemplo) el retorno de la conciencia hacia sí misma (425, 350-351) [475, 803][16]. También volveremos más adelante sobre este nuevo patrón de fisiparidad infinita (que se encuentra explícitamente articulado en el pensamiento político de Hegel).

De momento, para concluir estas observaciones iniciales basta con la convicción de que, en lo que sigue, debemos intentar separar los eventos del texto de Hegel de los términos y figuras mediante los que se presentan. Pero esto es más fácil decirlo que hacerlo, puesto que implica la contradictoria suposición de que el problema fundamental puede expresarse en términos no representacionales, como si lo que estamos llamando «representación» fuese algún apéndice decorativo de aquello que también puede presentarse de manera neutral u objetiva. Por tanto, en este punto, todo esfuerzo por transmitir cualquier pensamiento original de Hegel antes de su expresión mediante lo que él consideró una formulación satisfactoria supone un retroceso que nos lleva al dilema representacional en una interminable espiral asintótica.

Pero quizá el dilema se pueda transmitir mejor mediante otra figura que ya hemos abordado. Esta es el fenómeno musical del tema y las variaciones, y seguro que no es accidental que el maestro de esta figura musical sea exactamente contemporáneo de Hegel. En realidad, incluso puede que las dificultades sobre las que Beethoven (y en general la primera escuela de Viena) fundaron su «clasicismo» guarden también una analogía con los problemas y soluciones de Hegel. Aquí vemos lo que Adorno tiene que decir acerca de la práctica de Beethoven del tema y las variaciones y, ciertamente, de su centralidad en este momento de la historia de la música:

> El desarrollo recuerda a la variación. En la música prebeethoveniana, con poquísimas excepciones, esta se consideraba uno de los procedimientos técnicos más exteriores, como mero enmascaramiento de un material que se mantenía

[16] Véase Mao Tse-tung, «A Dialectical Approach to Inner-Party Unity», en *Selected Works of Mao Tse-tung,* vol. V, Pekín, Foreign Language Press, 1977, pp. 514-516; Guy Debord, *Society of the Spectacle,* Detroit, Black and Red, 1983, capítulo 3 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo,* traducción de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2000. *(N. del T.)*]; Alain Badiou, *Theorie du sujet,* París, Seuil, 1982, pp. 61-62, 131, pp. 228-229 [ed. cast.: *Teoría del sujeto,* traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008. *(N. del T.)*]; y también el relevante capítulo en B. Bosteels, *Badiou and Politics,* Durham, Duke University Press, 2011. Y véase también *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* (Cambridge, The MIT Press, 2003), de Alenka Zupančič.

> idéntico. Ahora bien, en conexión con el desarrollo, sirve al establecimiento de relaciones universales concretas y no esquemáticas. La variación se dinamiza. Sin duda ahora sigue todavía conservando el material de partida –Schönberg lo llama el «modelo»– como idéntico. Es todo «lo mismo». Pero el sentido de esta identidad se refleja como no identidad. El material de partida es de tal índole que conservarlo significa al mismo tiempo modificarlo. Pero en absoluto es en sí, sino solo en relación con las posibilidades del todo. La fidelidad a las aspiraciones del tema significa la profunda modificación de este en todos los momentos. Gracias a tal no identidad de la identidad cobra la música una relación completamente nueva con el tiempo en que cada vez discurre. Ya no es indiferente al tiempo, pues no se repite en este a capricho, sino que se modifica. Pero tampoco queda a merced del mero tiempo, pues en esta modificación se mantiene idéntica. El concepto de lo clásico en la música lo define esta relación paradójica con el tiempo[17].

No es casual que la discusión de Adorno se enmarque en el capítulo que dedica a Schönberg, donde se señala esa posibilidad de transgresión de los límites prefigurada por el propio límite. Puesto que, como sugiere Adorno, la propia noción de tema, que es débil y precaria, terminará por ceder en manos de Schönberg (y bajo lo que Adorno considera que es la ley objetiva del propio material musical). Puesto que el virtuosismo casi infinito del propio proceso de variación (en realidad a menudo comenzamos con una variación y solo después descubrimos el tema como tal, en su forma oficial u «original») al final nos conduce a una especie de «crítica de los orígenes» musical, es decir, a la inquietante duda de si, ante todo, hubo alguna vez algo como un tema inicial. Además, si el propio tema acaba considerándose una variación, entonces, de un modo ciertamente posmoderno, termina por haber sido una variación sin original, casi como los simulacros de hoy en día que describimos como copias sin originales. Aquí llegamos, por tanto, a un momento dialécticamente decisivo en el que la diferencia, al extender su dominio gradualmente sobre todo, al final termina por liquidar la propia identidad, en un colapso casi suicida en el que ella misma también debe desaparecer (puesto que, en primer lugar, la diferencia necesariamente se predica de la identidad).

---

[17] Th. W. Adorno, *Philosophy of Modern Music,* traducción de Anne Mitchell y Wesley Blomster, Nueva York, Seabury Press, 1973, pp. 55-56 [citamos por la traducción de Alfredo Brotons Muñoz: *Filosofía de la nueva música,* vol. 12 de la *Obra completa,* Madrid, Akal, 2003, p. 55. *(N. del T.)*].

La clásica forma del tema y las variaciones resulta así secretamente habitada por esta contradicción, por esta funesta tendencia interna, que solo puede reprimirse de forma temporal y provisional mediante algún acto de fe inicial en la estabilidad e identidad del tema como tal. Se trata de un dilema que ahora hemos de retraducir a términos conceptuales, donde el término «cosificación» parece la forma más adecuada de transmitir un paralelo lingüístico. La creencia consensuada en lo que en música se llama «tema» tiene su eco aquí en la filosofía en el espejismo de la invención y la defensa de un lenguaje correcto, es decir, de un conjunto estable de nombres para los problemas filosóficos y sus presuntas soluciones. En efecto, los sistemas de los filósofos tradicionales están constituidos por sistemas de nombres, por una nomenclatura específica, asociada por encima de todo con el nombre del filósofo (Lacan nos enseñó que los nombres y los -ismos eran el verdadero distintivo y síntoma de lo que se conoce como «discurso universitario»[18]). La estabilidad de los nombres, y la perspectiva de su adopción y adhesión generalizadas, es un espejismo casi religioso de la universalidad cuya capacidad de destrucción solo ha llegado a ser demasiado conocida, sin que parezca existir más alternativa que el estilo reformista del pluralismo multiculturalista de las «comunidades interpretativas».

El problema con los nombres reside en que, al estar profundamente incrustados en la historia, después de un cierto tiempo y a distinta velocidad empiezan a revelar su edad. Algunos sistemas son canonizados como si estuvieran momificados, otros se empiezan a pudrir y apestan a un pasado intolerable, y otros desprenden el olor a moho de los archivos y de las casas que llevan mucho tiempo cerradas. Entonces surge gradualmente una nueva ambición filosófica, la de inventar no solo un nuevo sistema de nombres correctos que sea infalible, sino también la de eludir de alguna forma los estragos de la temporalidad e inventar remedios que mantengan a raya la inevitable cosificación de estos sistemas lingüísticos históricos (por supuesto la palabra «cosificación» no es en sí misma más que otro nombre histórico). La prestidigitación de esta operación que podríamos llamar nombre y variaciones solo es un intento de moverse lo suficientemente rápido como para eludir el fatal proceso; otro es la fórmula de Magritte *(«ceci n'est pas une pipe»)* en la que, al quedar señalada desde fuera como un nombre, la fórmula en cuestión es como si ya se hubiera protegido homeopáti-

---

[18] J. Lacan, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse,* París, Éditions de Seuil, 1991, pp. 79-119 [ed. cast.: *El seminario, libro 17. El reverso del psicoanálisis,* trad. de Enric Berenguer y Miguel Bassols, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992. *(N. del T.)*].

camente frente a cualquier denuncia posterior. Pero lo cierto es que todas esas operaciones son ellas mismas la marca de su propia historicidad, y se ven condenadas, como modas pasadas, a ingresar en el pasado sin la clase de inmortalidad que desesperadamente buscaban.

Podría argumentarse que en el caso de Hegel –y en el del propio Beethoven– aunque la historicidad no pueda dejar de estar presente, persiste cierta distancia entre el tema o nombre y la operación musical o filosófica, de tal forma que ambos podrían ser reescritos en el presente con cierta eficacia de ultratumba, aunque no puedan dejar de estar muertos. Resultaría tentador denominar a esta distancia «la dialéctica», si este último no fuese un nombre tan histórico como todos los demás, con su propio museo aguardándole.

III Idealismo

A la hora de describir las operaciones conceptuales de Hegel lo mejor es comenzar con una peculiaridad metodológica específica que se asocia con el término *«setzen»* o «poner»[1] característico de ese periodo histórico. Es probable que el término sea una invención de Fichte, o al menos fue él quien le dio una difusión más amplia y lo situó en primer plano, toda vez que su propio sistema filosófico pivotaba sobre el acto primigenio en el que el sujeto o yo de alguna forma «pone» el no-yo en una especie de primera teoría del «big bang» del ser. Pero el uso lato que Hegel hace del acto de poner rara vez resulta tan melodramático, y supone una mejor vía de acceso para captar la operación dialéctica de todos los movimientos triádicos que normalmente se asocian con ese proceso.

Resulta tentador describir lo puesto como si fueran presuposiciones: el acto de poner en cierto modo siempre tiene lugar «por anticipado» respecto a otras formas de pensar y a otros tipos de actos y eventos, y el captar lo que ya ha sido puesto (lo «ya siempre», según una fórmula contemporánea que ha hecho fortuna) a menudo se entiende que es la forma más segura de analizar y comprender la estructura de lo que aconteció «en primer lugar». Sin embargo, podría parecer que las presuposiciones y los presupuestos nos anclan firmemente a las operacio-

---

[1] Antonio Gómez Ramos opta por traducir *«setzen»* como «poner» y José María Ripalda como «sentar» (aprovechamos la ocasión para volver a remitir a quien esté interesado a los útiles glosarios que estos autores elaboraron a propósito de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Filosofía real* respectivamente). En el original inglés Jameson habla de «to posit». El lector debe tener presente esta circunstancia para lo que sigue. *[N. del T.]*

nes mentales y al propio pensamiento: en el mejor de los casos nos llevarían a la crítica de la ideología y a desenmascarar y denunciar los prejuicios: sin embargo, incluso en ese caso resulta útil la denuncia de Gadamer del prejuicio de tales ideas acerca del «prejuicio»[2], toda vez que nos recuerda que lo que realmente nos interesa no es tanto el pensamiento como el ser-en-el-mundo y que, aunque sin duda pueda haber errores y presuposiciones injustificadas en nuestro pensamiento, resulta un poco más difícil imaginar qué forma adoptarán existencialmente.

Por lo tanto, en lugar de pensar a partir de axiomas, creencias, presuposiciones y otros lastres conceptuales como estos, sería mejor tratar de expresar la especificidad del poner desde el punto de vista de los escenarios teatrales o del espacio profílmico, donde, con antelación, se sitúan en escena cierto número de cosas, se calculan ciertas profundidades, se establece cuidadosamente un centro óptico y se invocan las leyes de la perspectiva con el fin de reforzar la ilusión a alcanzar. A pesar de que la evocación de lo ficcional y de la ilusión calculada sigue dándose con mucha fuerza en este ejemplo, puede ser de gran ayuda a la hora de transmitir el tipo de análisis necesario para explicar los efectos de un espectáculo preparado con antelación: cómo se montó el plató, cuáles son las líneas de fuga, la ilusión de determinadas profundidades, la iluminación en el primer plano y en el fondo, etcétera.

En realidad, la ejemplificación más célebre para los filósofos poskantianos fue aquella a la que intentó responder el acto de Fichte que se mencionó anteriormente y es la idea de Kant de *noumenon* o cosa-en-sí. La separación de la realidad en cosas tal y como aparecen ante nosotros y cosas-en-sí incognoscibles generalmente se interpreta como una concesión mediante la cual Kant salva la realidad objetiva al mismo tiempo que desarrolla un análisis estructural muy complejo y refinado de las formas en las que la mente humana procesa los inaccesibles datos brutos de esa realidad. Sin embargo, las concesiones nunca duran (aunque esta, como la de Aristóteles antes de ella, debido a su complejidad se ha convertido en la verdadera ideología que opera en el sentido común occidental); y la solución de Kant, malinterpretada como cualquier otro idealismo, aunque de un tipo más complicado y sutil, no satisface ni a los empiristas/realistas, ni a los idealistas de la joven generación de filósofos alemanes poskantianos que produjo su extraordinario sistema. Por una parte se tiene la sensación de que el de

---

[2] H.-J. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, JCB Mohr, 1960 [ed. cast.: *Verdad y método,* traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977. *(N. del T.)*].

Kant es esencialmente un análisis de lo que queda de proyecciones puramente subjetivas en un mundo incognoscible; y, por otra, se considera fallida la premisa de que existe un tipo de ser a propósito del cual, puesto que por definición no podemos saber nada, parece imposible que podamos estar autorizados a comenzar afirmando su existencia.

Como es sabido, la reacción de Hegel a los límites sensibles que la crítica de Kant establece para el conocimiento humano y para el filosofar se basa en un análisis más detallado de la propia noción de límite: no podemos establecer un límite, observa, sin que, en cierto modo, ya nos hayamos situado más allá de ese límite. Es una observación devastadora, que, al mismo tiempo que desestabiliza la *Crítica,* la priva de sus precauciones prefilosóficas (y antimetafísicas) cuidadosamente argumentadas: a los colegas poskantianos de Hegel ya les irritaba la prohibición acerca de la especulación metafísica que la crítica kantiana parecía imponer. Ahora, supuestamente, las compuertas se han abierto.

Pero, a pesar de que el análisis de Hegel del límite caracteriza una estrategia formal para problematizar la doctrina del noúmeno, no parece ofrecer ninguna forma especialmente concreta de afrontar el problema mismo. Así que esta es la función de la doctrina del poner o del *setzen:* ahora se ve que la teoría de Kant –fenómeno y noúmeno– tiene una apariencia algo diferente si se capta como una forma específica de poner el mundo. En este punto ya no es una cuestión de creencia: de sustentar sobre la fe la existencia de la realidad objetiva, del noúmeno, de un mundo independiente de la percepción humana. Pero tampoco se trata de seguir los pasos de Fichte y afirmar que la existencia de la realidad objetiva –el noúmeno, que ahora se ha convertido en el no-yo– ha sido convocada al ser por el acto primigenio del yo, que la «pone» (usando ahora el término en un sentido metafísico).

Sino, más bien, que ese «más allá» descrito como noúmeno se convierte ahora en algo parecido a una categoría de pensamiento (junto con el propio límite). Es la mente la que pone los noúmenos en el sentido de que su experiencia de cada fenómeno incluye un más allá, en el sentido de que todo espejo tiene su reverso[3], o todo muro su exterior. El noúmeno no es algo separado del fenómeno, sino una parte y una parcela de su esencia; y es en el interior de la propia

[3] En un contexto anglohablante familiarizado con cuestiones de filosofía continental es posible que la expresión «tain of the mirror», que es la que usa Jameson, haga pensar en el libro de Rodolphe Gasché que lleva por título precisamente *The tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge [Mass.] y Londres, Harvard University Press, 1986). *[N. del T.]*

mente donde son «puestas» las realidades exteriores o extra-mentales. Sin duda el lenguaje de la mente y del pensamiento resulta demasiado limitado y especializado para este principio estructural más general, que también es dialéctico. Para una doctrina como esta la cuestión fundamental –o para un método como este, o para una perspectiva como esta, si se prefiere– no es si existe la realidad objetiva, sino desde qué punto de vista privilegiado resulta observable la propia operación de poner. ¿No nos estamos situando de otra forma fuera de la mente cuando mostramos cómo la mente misma pone sus propios límites y su propio más allá?, ¿no estamos obligados a apelar a cierta noción de reflexividad o autoconciencia para alcanzar ese nivel superior, y no es precisamente esa noción de reflexividad la que hoy está filosóficamente en cuestión por doquier? Pienso que esto es así, y que tendremos que volver más adelante sobre la controvertida cuestión de la autoconciencia: ahora no podemos planteárnosla porque todavía no sabemos adónde nos llevará (sin duda nos llevará a todo lo largo de la propia *Fenomenología*) esta operación llamada «poner» (y su análisis y demostración).

Pero al menos podemos abordar ahora el problema del idealismo, que no se ha eliminado por poner a Kant y a Fichte en su sitio, y que el mismo Hegel parece promover con su eslogan del «idealismo objetivo», un intento de cuadrar el círculo que es improbable que convenza a alguien. En cualquier caso Hegel continua usando constantemente la palabra «idealismo» de una forma que puede resultar bastante agresiva.

Tomemos, por ejemplo, su beligerante afirmación: «Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*»[4]. No obstante, resta por identificar la naturaleza de esta «idealidad». Tenemos un comienzo con la aproximación del *Verstand* al número: «Ahora el número es sin duda un pensamiento; el pensamiento más próximo a lo sensible o, expresado con mayor precisión, es el pensamiento de lo sensible mismo; si tomamos que lo sensible significa lo que es mucho y recíprocamente

[4] G. W. F. Hegel, *Werke,* vol. 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: Wissenschaft der Logik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 203; en inglés, *Encyclopedia of Logic,* traducción de William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 140. Las futuras referencias a esta obra se indicarán con las siglas *EL;* en todas las referencias de páginas se citará primero la versión alemana y, a continuación, la traducción inglesa. [Como en anteriores ocasiones, mantendremos para el lector interesado las referencias de la edición alemana e inglesa, pero ofreceremos el texto de la traducción española y, entre corchetes, la referencia a la página de la edición empleada. En este caso seguimos la versión de Ramón Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases,* Madrid, Alianza, 2005 (1997), p. 199. *(N. del T.).*]

excluyente»[5] (*EL* 220; 154). Este comentario aproxima mucho más la inquietante palabra «idealista» a lo que denominamos «lo teorético», en el sentido en el que el número es de forma evidente una parte constitutiva de todo un sistema de números teorético o estructural, y no algún fundamento fantasmal del propio ser, como en un principio podrían sugerir las posiciones más programáticas de Pitágoras o Galileo. En este sentido, el idealismo no es una proposición ontológica, sino que se aproxima más a una epistemológica. Por otra parte, la interesante precisión de Hegel –que el número es «el pensamiento más próximo a lo sensible», si es que no el pensamiento de esto último– en buena medida constituirá el asunto inicial de la *Fenomenología,* cuyo primer capítulo, sobre la denominada «certeza sensible», escenifica la paradójica demostración de que lo que captamos con nuestros sentidos no es ninguna realidad sensorial inmediata y pura, sino que, de hecho, por decirlo toscamente, está entreverada con las ideas y con la ideación. Volveremos a la demostración en un momento.

Pero antes sería preciso ofrecer un punto de vista sobre el idealismo un tanto diferente de lo que generalmente se considera cuando se confunde con el espiritualismo o con un modo de pensar que implica algún tipo de represión ascética del cuerpo. Sin duda Platón y, hasta cierto punto, el propio Hegel pueden haber contribuido a esto último, pues los argumentos contra el materialismo filosófico se deslizan imperceptiblemente hacia la expresión de la repugnancia respecto a lo físico; pero las dos posturas apenas coinciden, ni resultan inseparables, como la relación de testigo que mantiene Spinoza respecto al cuerpo mismo. También podemos aducir el ejemplo del idealismo de Berkeley, confeccionado explícitamente, nos dice, para restaurar la intensidad de una percepción sensorial atenuada y amortiguada, filosóficamente oscurecida por los diversos materialismos[6]: un argumento –que quizá hoy nos resulte paradójico– que puede arrojar nueva luz sobre Bergson (e incluso sobre Deleuze). Deberíamos prevenir aquí

---

[5] La cita proviene de la tercera adición *(Zusatz)* al §104 y no figura en la mencionada versión de Valls Plana. Hemos optado por traducir a partir de la edición inglesa que maneja Jameson, pues nos parece bastante fiel al original alemán que, no obstante, aportamos aquí para el lector interesado: «Nun aber ist die Zahl allerdings ein Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher dem Sinnlichen am nächsten steht, oder bestimmter ausgedrückt, der Gedanke des Sinnlichen selbst, insofern wir darunter überhaupt das Außereinander und das Viele verstehen». *[N. del T.]*

[6] G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* en A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley,* Londres, Thomas Nelson, 1949, 42, pp. 72-73 [ed. cast.: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1992. *(N. del T.)*].

contra la asimilación del término técnico de Hegel *Geist* a cualquiera de los diversos espiritualismos o filosofías religiosas. No hay ninguna razón para asociar el idealismo con la religión (ni viceversa, supongo).

El idealismo ha de entenderse como una respuesta teorética específica a los peculiares problemas de la conciencia: lo cierto es que, en ese caso, el materialismo debería ser interpretado ante todo como un fracaso a la hora de plantear esos problemas (y tanto para Berkeley como para Hegel el defecto filosófico del materialismo reside en la incoherencia de su propio concepto de «materia»). Kant organizó este problema de la manera más sorprendente y productiva cuando clasificó la conciencia (el sujeto o «el alma») como noúmeno y negó la posibilidad de conocerla en sí misma. Otros han empleado útiles analogías físicas para reforzar esto: nuestras mentes, mirando con nuestros ojos, no pueden verse a sí mismas ni captar lo que hay tras ellos. Por pasar de estas analogías físicas a otras temporales, está claro que puesto que siempre estamos conscientes –incluso mientras dormimos o soñamos se da un nivel más bajo de conciencia, o lo que Leibniz llamaría «sensibilidad»– por definición no podemos saber lo que es carecer de ese «atributo»: lo que los contemporáneos de Hegel llamaban «el no-yo» es aquello de lo que la conciencia es consciente como su otro, y no una ausencia de conciencia como tal, algo inconcebible excepto para un tipo de pensamiento mediante imágenes, algo de ciencia-ficción, una especie de pensamiento de la otredad. Pero resulta difícil entender cómo podríamos conocer algo sin saber lo que implica su ausencia: y bien pudiera ser, como argumenta Colin McGinn, que la conciencia sea uno de esos problemas filosóficos que los seres humanos son estructuralmente incapaces de resolver; y que, en ese sentido, la postura de Kant sea la adecuada: que, a pesar de que su existencia sea tan cierta como la del *cogito* cartesiano, la conciencia ha de permanecer para siempre incognoscible como cosa-en-sí[7].

Esta no es necesariamente la última palabra sobre el asunto; sin embargo, como sucede con el agnosticismo, podría parecer una resignación a la derrota y un resultado menos productivo que otros que podrían concebirse. El idealismo de Hegel es uno de esos, y significa simplemente que cualquier cosa en la que pensemos seguirá siendo un pensamiento, con independencia de lo que además pueda ser. Esto puede ser tomado como una afirmación del carácter situado de todo pensamiento (algo que más tarde será tematizado por Heidegger); pero eso

---

[7] C. McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World,* Nueva York, Basic Books, 1999.

no implica necesariamente la consecuencia espiritualista de que en tal caso todo ser es ante todo pensamiento; solo la más obvia de que todo pensamiento acerca del ser o los entes también es todavía pensamiento (o conciencia).

Pero ahora podemos volver a nuestra anterior discusión acerca del «poner». ¿Qué conlleva este idealismo, tal y como lo acabamos de describir, para el modo de poner? Está suficientemente claro que el materialismo conllevaría el poner un más allá que exista independientemente de mi conciencia (y que, por tanto, permanece con mi conciencia al mismo tiempo que la excede). Si un materialismo tal constituye una proposición metafísica acerca de la realidad, ¿cómo podría evitar a su vez cualquier idealismo ser metafísico? Entiendo que lo que Hegel quiere decir con lo especulativo es precisamente esta forma de señalar el acto inevitablemente metafísico de poner un «más allá» como metafísico en su misma estructura, como un hipotético salto más allá del cual no se puede ir. Este tercer momento, o momento especulativo, en el sistema de Hegel en el que se afirma que la substancia del mundo exterior en cierto modo es la misma que la de la subjetividad, en el que se afirma que la lógica del silogismo es en cierto modo la misma que la de la vida, constituye el reconocimiento por parte de Hegel de otro tipo de límite, que será mejor examinar histórica y no filosóficamente.

IV Lenguaje

El abrupto comienzo de la *Fenomenología, in media res* de la certeza de las sensaciones corporales, en muchos sentidos es el mismo que el comienzo igualmente abrupto de la *Lógica* con cierta antítesis absoluta entre el Ser y la Nada (en el que, de una forma incluso más paradójica, se afirma que los dos son en cierto modo «lo mismo»). Para cualquiera, la percepción sensorial del cuerpo (dejando a un lado por el momento la cuidadosa distinción de Hegel entre «certeza sensible» y «percepción», sobre la que volveremos en seguida) es el contenido verdaderamente privilegiado del ahora, del presente temporal absoluto en el que vivimos todo el tiempo, y a ese nivel es el Ser como tal, antes de cualquier distinción entre el ser y la existencia o de cualesquiera escrúpulos medievales o heideggerianos acerca de la diferencia entre el Ser y los entes. Los sentidos son entonces la experiencia primordial, que precede a todas las demás, si es que no es previa a ellas, y discutir que en cierto modo esto no es tan inmediato y privilegiado como parece obvio que es resulta un gesto tan perverso como el desenmascaramiento del Ser como Nada.

Es importante recordar que la conciencia no está en cuestión en este capítulo, cuya estructura es, por tanto, muy diferente del movimiento de apertura de Descartes: la discusión tiene poco que ver con la conciencia y el ser material, en realidad apenas podemos encontrar aquí la presencia de un sujeto: la certeza sensible en cierto modo precede a la propia formación de la subjetividad o de la identidad personal o de la conciencia personal. Estamos en un estado mítico del mundo, en una «juvenil y animada confusión» tal y como William James denominaba «el despertar del cuerpo» (o en el mundo anterior a la filosofía); y esta

confusión es la que solo puede describirse de un modo impreciso como «inmediatez», como un tipo de clamorosa ausencia de negatividades o distinciones. Ni siquiera la individualidad, el presente, la singularidad son palabras que puedan caracterizar este estado, que precede a todas las diferenciaciones sobre las que posteriormente se asentarán esos conceptos. En realidad, el único fenómeno que de alguna manera podemos poner estructuralmente en relación con esta plenitud sensorial resulta ser, mediante uno de los movimientos más sorprendentes y originales de Hegel, el propio lenguaje.

Por tanto, antes de seguir resulta necesario decir alguna cosa a propósito de la concepción que tenía Hegel del lenguaje; pero, en mi opinión, esa cosa necesariamente ha de ser negativa antes que positiva. Hegel ciertamente tiene una concepción positiva del lenguaje, formulada de manera más exhaustiva en su *Filosofía del espíritu,* un volumen de la *Enciclopedia* que es algo así como su antropología y en el que la naturaleza y función del lenguaje se despliegan con un espíritu muy aristotélico (Hegel era un gran admirador del *De Anima*). Esta «psicología» es la parte menos interesante u original del pensamiento hegeliano, y tiene muy poco que ver con las apariciones tan sorprendentes del lenguaje en la *Fenomenología,* donde esta supuesta «facultad» se usa de un modo que no resulta anacrónico denominar deconstructivo. Lo más próximo a una discusión productiva sobre el lenguaje que se da en la dialéctica se encuentra, como cabía esperar, en cómo lo aborda desde la perspectiva de la externalización y la internalización; pero en esta particular aproximación vamos a encontrar pocas de las interesantes sorpresas que tan a menudo nos depara la dialéctica.

Es decir, que aunque no se puede confiar en el lenguaje para que transmita alguna explicación adecuada o positiva del concepto, o de la verdad y de la realidad –de ahí las torturadas frases y figuras con las que Hegel se ve forzado a intentar ofrecer tales explicaciones–, puede ser usado con mucha mayor pertinencia como un indicador del error o la contradicción. En otras palabras, el lenguaje resulta más revelador respecto a lo que no puede decir que respecto a lo que es capaz de decir: y esto señala claramente las conexiones de Hegel, no solo con la teoría contemporánea, sino también con el modernismo en literatura, donde el fracaso es tan a menudo más significativo que el éxito, y donde los límites del lenguaje se convierten en el paradigma para los límites de la propia representación.

Pero primero hemos de diferenciar los muy distintos usos del lenguaje que aparecen en este libro, que no están necesariamente unidos por un concepto. El lenguaje ciertamente puede aparecer dentro de un determinado momento histó-

rico (o «forma») como un componente de ese momento o un evento dentro de él: este es el caso del rol del «consejo» en el feudalismo (374/307) [597], la forma en la que los grandes barones prestan servicio al emergente poder estatal: ya aquí, sin embargo, el lenguaje es un elemento ambiguo y a menudo traicionero, puesto que mientras que el poder estatal (la monarquía absoluta) deviene central, «el heroísmo del servicio silencioso se convierte en el *heroísmo* de la *adulación*» (378/310) [603] y lo que antes resultaba una expresión útil se convierte en un nombre vacío (el apellido de los grandes nobles, reducidos a zánganos por parte de Luis XIV). Más adelante, conforme avanzamos en el siglo XVIII y en el mundo de *Le neveu de Rameau,* la adulación se convierte en una aparición demoníaca y adquiere el poder de un arma de agresión, cuando el parásito Rameau recobra su centralidad y su carácter esencial para su rico mecenas. Pero en este punto el lenguaje todavía es simplemente un elemento dentro de una compleja dialéctica y no ha «impregnado» (393/323) [625] el todo.

Lo cierto es que esa contextualización histórica da pie a uno de los excursos más elaborados de Hegel, llamado a anticipar la posterior expansión y la tendencia general a identificar el lenguaje con la *Bildung* (que se traduce por «cultura») que vendría después. Se trata de la discusión sobre el lenguaje como alienación, *Entfremdung* (376/308) [599], en un pasaje que anticipa la mayoría de los complejos desarrollos de Hegel a propósito de este fenómeno único:

> Pero este extrañamiento sucede únicamente en el *lenguaje,* que entra aquí en escena en su significado más propio y característico. – En el mundo de la eticidad, donde era *ley* y *mandato,* en el mundo de la realidad efectiva, donde, de primeras, solo es *consejo,* el lenguaje tiene a la *esencia* por contenido, y es forma de ella; pero aquí adquiere como contenido la forma que él es, y vale como *lenguaje;* se trata de la fuerza del hablar como tal, fuerza que realiza lo que hay que realizar. Pues el lenguaje es el *ser-ahí* del sí-mismo puro en cuanto sí-mismo; en él, la *singularidad que-es-para sí* de la autoconciencia entra como tal en la existencia, de tal manera que es *para otros.* Si no, el *yo* en cuanto yo *puro* no está ahí, no existe; en cualquier otra manifestación hacia el exterior la autoconciencia se halla inmersa en una realidad efectiva, y en una figura de la que puede retirarse; se reflexiona hacia dentro de sí desde su acción, como lo haría a partir de su expresión fisionómica, y deja ahí tirada y con el alma arrancada a tal existencia incompleta, en la que siempre hay tanto demasiado como demasiado poco. Mientras que el lenguaje, en cambio, la contiene en su pureza, solo él enuncia y pronuncia al *«yo»,* el yo mismo. La existencia de este último es, en cuanto estar ahí, una objetualidad que tiene en el len-

guaje su verdadera naturaleza. *Yo* es *este* yo: pero, en la misma medida, es algo universal; su aparecer es, con la misma inmediatez, la exteriorización y el desvanecerse de *este* yo, y por esa vía, su permanencia en su universalidad. El *Yo* que se pronuncia es *oído, percibido:* es un contagio en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe, y en el que es autoconciencia universal. – En el hecho de que sea *percibido, escuchado,* se *apaga* inmediatamente el eco de su *estar ahí* mismo; este ser-otro suyo se ha retirado dentro de sí: y justamente esto es el estar-ahí del yo en cuanto *ahora* autoconsciente: según está ahí, no estar ahí, y existir, estar ahí por ese desaparecer. (308-309) [599-601]

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache,* welche hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt. – In der Welt der Sittlichkeit *Gesetz* und *Befehl,* in der Welt der Wirklichkeit erst Rat, hat sie das *Wesen* zum Inhalte und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte und gilt als *Sprache;* es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie *für andere* ist. *Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da;* in jeder anderen Äußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflektiert und läßt solches unvollständige Dasein, worin immer ebensosehr zuviel als zuwenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst. Dies sein *Dasein* ist als *Dasein* eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. *Ich* ist *dieses* Ich – aber ebenso *allgemeines;* sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. *Ich,* das sich ausspricht, ist *vernommen;* es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist. – Daß es *vernommen* wird, darin ist sein *Dasein* selbst unmittelbar *verhallt;* dies sein Anderssein ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein Dasein, als selbstbewußtes *Jetzt,* wie es da ist, nicht da zu sein und durch dies Verschwinden da zu sein. (376)

A primera vista el pasaje parece un ensayo, aplicado al registro específico o a la temática del lenguaje, de esa dialéctica más general de la externalización y la internalización a la que antes nos hemos referido brevemente, pero que se expresa mediante la oposición entre forma y contenido (a diferencia de muchas

otras discusiones sobre la externalización como obra o producción). El «consejo» empieza siendo aquí el contenido de este nuevo mundo secular post-sagrado de la modernidad como *Bildung* o cultura: los barones imparten su sabiduría y buen sentido al rey, le exponen la situación y le señalan las consecuencias buenas y malas –en otras palabras, su lenguaje tiene determinado contenido y vale lo que valga ese contenido–. Con el desplazamiento de gravedad característico de la emergente monarquía absoluta, poco a poco va pesando más la forma del lenguaje –el hecho de hablar al rey, de tener el derecho de hablar al rey– que cualquier cosa específica que se le diga. Este desplazamiento es algo más que un mero cambio de estatus de un lenguaje entre iguales a un lenguaje de cortesanos, consiste en situar al lenguaje mismo en primer plano; tampoco es una degradación de la función del lenguaje. Puesto que con la creciente diferenciación del lenguaje como un medio en sí mismo (y con la función de ese medio como mensaje en la atmósfera de la corte), paradójicamente emerge también la propia individualidad. La paradoja consiste en que mi individualidad, que se expresa mediante la primera persona del lenguaje, realmente no empieza a existir hasta que no existe «para otros»: descubrimos aquí una versión lingüística de la dialéctica del reconocimiento que hasta el momento solo resultaba visible en el combate privado, codo con codo, del futuro amo y el futuro esclavo.

Este surgimiento simultáneo de mi individualidad y del ser-para-los-otros –a los que ahora se aplicará la funesta palabra «universal»– es sin embargo el momento de una segunda dialéctica inesperadamente compleja y paradójica: aquella en la que la muda individualidad única de mi «yo» privado se desvanece tras el «yo» público –el deíctico que pertenece a cada uno y que es el mensajero de nuestro reconocimiento–; una *kénosis,* como diría Hegel, en la que se vacía lo privado para dejar sitio a lo público. Por último, todavía se nos deja entrever otro particular desarrollo cuyas consecuencias solo resultarán visibles más adelante; y este es la descripción de esa emergencia de un lenguaje público, de lo que no resulta prematuro denominar lo universal o «la esfera pública», como una *Ansteckung,* una infección, algo que se parece a la propagación en la atmósfera de un gas inodoro pero tóxico. Quizá estemos todavía bastante entregados a la celebración del lenguaje y de la comunicación del periodo estructuralista y postestructuralista para sorprendernos, o escandalizarnos, por esta inesperada figura sobre la que volveremos (aunque desde otra perspectiva puede interpretarse como una anticipación de la teoría de los medios de comunicación de masas).

También resultan susceptibles de esta especie de inversión o ampliación filosófica otros usos aparentemente secundarios del lenguaje como un elemento

perteneciente a un momento determinado: la esporádica dependencia de Hegel de los coloquialismos –el revelador epíteto francés «*espèce*» (tomado de *Le neveu de Rameau*), o la intraducible expresión alemana «*die Sache selbst*»[1] (el punto, la cosa principal, el corazón del asunto)– enfoca su secreto contenido filosófico como un espejo ustorio. Al mismo tiempo, las frases cosificadas, las presuntas leyes o las máximas éticas, son sometidas a un escrutinio tan implacable que acaban convertidas en tautologías sin sentido («diferencias que no son diferencias»); mientras que, en otra inversión dialéctica ya discutida anteriormente, el esqueleto más cosificado del propio lenguaje –la proposición lógica o silogismo– de repente resulta ser el vehículo para la propia vida y el corazón palpitante del concepto o *Begriff,* la etapa final del proceso del pensamiento hegeliano[2].

Llegamos finalmente al uso más estratégico del lenguaje en la *Fenomenología* como un método diagnóstico, que es lo que hemos caracterizado propiamente como deconstrucción hegeliana; y esto apenas se limita a su ejemplo más famoso, la «reputación» de la certeza de la percepción sensible del capítulo 1. Esta sorprendente demostración puede verse como la incompatibilidad radical entre las experiencias más puras del cuerpo y de sus sentidos con las generalidades del lenguaje: lo cierto es que, de una forma parecida, el modernismo en las artes llevó a cabo una campaña similar contra las asunciones de sentido común de la representación.

Pero Hegel no interpreta exactamente así su propio experimento, se contenta con la observación de que las descripciones que damos de la percepción sensorial «no dicen lo que quieren decir», no dicen lo que afirman decir, o lo que *tienen la intención* de decir.

> Pero, como vemos, el lenguaje es más de verdad; en él, nosotros mismos refutamos inmediatamente nuestra *opinión,* lo que queremos íntimamente decir, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensorial, y el lenguaje expresa solamente eso verdadero, resulta del todo imposible que nunca podamos decir un ser sensible que *queremos íntimamente decir…* (85/60) [167]

o, como añadirá en breve, lo que señalamos.

---

1 Resulta bastante común la traducción directa por «la Cosa misma». Así lo hace, por ejemplo, Antonio Gómez Ramos. *[N. del T.]*

2 La recuperación y la metamorfosis que Hegel lleva a cabo con la versión escolástica y momificada durante milenios de la lógica de Aristóteles, su transformación que recupera estas formas muertas para la genuina conceptualización filosófica fue, sin duda, su acto filosófico intelectualmente más original y audaz.

Aquí el parentesco con la deconstrucción se da no tanto en el simple fracaso o la incapacidad, sino en la forma en la que el lenguaje fija un propósito que constitutivamente es incapaz de mantener: en otras palabras, establece su propio patrón –lo que quiere decir, en realidad, lo que de hecho está diciendo, su *vouloir-dire,* por usar la frase de Derrida– y, en consecuencia, puede ser evaluado internamente en función de su fracaso para alcanzar el mismo patrón que ha establecido para sí mismo y respecto al que ha asumido la responsabilidad.

Por eso el comienzo de la *Fenomenología* es mucho más que una mera glosa acerca de los «deícticos», es decir, de palabras tales como «aquí», «ahora» y «yo», que pretenden transmitir inmediatez pese a estar tan vacías de contenido como para alojar a cualquier referente momentáneo para el que se usen: no pueden querer decir lo que dicen. Lo cierto es que es un sorprendente ensayo de ese fenómeno, pero la inversión tendrá una vida metodológica ulterior en muchos otros momentos cruciales de la *Fenomenología.*

De modo que la frase crucial regresa, aunque aquí todavía no es una cuestión de lenguaje, en la dialéctica del amo y el esclavo, en la que se observa que «su esencia [la del dominio del amo] es lo inverso de lo que quiere ser» (152/117) [267]; pero los momentos más potentes y satíricos son aquellos en los que Hegel se burla tanto de las pretensiones lingüísticas del empirismo como de las «leyes» de todo tipo: ambos representan los dos polos igualmente fútiles de la razón abstracta –el intento de convertir el pensamiento acerca del mundo exterior observable en un hecho fijo y el intento de formular una generalización acerca de los invisibles procesos que presuntamente están tras la emergencia de tales «hechos» observables–. «Vemos que el opinar se ve llevado por la naturaleza misma de la cosa[3] a decir, *sin pensarlo,* lo *contrario* de lo que sostiene» (256/205) [419]: aquí el hecho en cuestión es verdaderamente una cosa en todos los sentidos de la palabra, es el cráneo mismo, del que la frenología afirma que es lo mismo que el pensamiento, tal y como los neurocientíficos de nuestros días afirman que la carne cruda de nuestro cerebro es la conciencia. (Este particular análisis «científico» da lugar a uno de los aforismos de Hegel más famosos y mordaces: *«el espíritu es un hueso»*[4] (260/208) [425]).

---

[3] La traducción inglesa de Miller dice «the very nature of the fact», y el original alemán «die Natur der Sache». *[N. del T.]*

[4] En realidad Hegel ahí dice que *«el ser del espíritu es un hueso» (das Sein des Geistes ein Knochen ist),* y así lo refleja, además, tanto la traducción inglesa de Miller *(«*that *the being of the Spirit is a bone»),* como la de Antonio Gómez Ramos. *[N. del T.]*

Pero el esfuerzo por formular leyes científicas está lingüísticamente cargado, como ya aprenderemos en el capítulo sobre la «fuerza». En realidad, como veremos en seguida, Hegel aplicará su crítica con el máximo celo a cualquier cosa que pretenda sustituir la posibilidad o la potencialidad por el ser, cualquier cosa que intente sustituir un «más allá» por un «aquí-y-ahora»: y en cierto modo esto es el anverso de la crítica de la inmediatez, pues intenta socavar la relación en sentido contrario, no aferrándose con firmeza a la apariencia, sino aferrándose con firmeza a la esencia, a lo que hay «tras» y «en el interior de» los fenómenos. En cualquier caso, tales «leyes» tienen su propia dialéctica: pretenden ser formulaciones cosificadas o *«dingfest»,* pero siempre han de ir acompañadas de profusas explicaciones:

> La infinitud, o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo [...] ha surgido ella misma libre por primera vez. El fenómeno, o juego de las fuerzas, la expone ya por sí mismo, pero ella surge libremente primero como *explicación;* [...] Precisamente por eso hay tanta autosatisfacción en el explicar: porque la conciencia, cuando explica, está, por así decirlo, en inmediata conversación consigo misma, disfruta solo de sí misma, y pareciendo que se ocupa de otra cosa, de hecho, sin embargo, solo se está ocupando de sí misma (133-134/101) [239-241]

Pero es con las leyes morales cuando Hegel se mostrará más severo en sus pronunciamientos. Así sucede con la ley ética del «deber», la ley kantiana del *Sollen* –que sobre todo es una sustitución de la posibilidad por la actualidad[5]–, que es el objetivo fundamental del compromiso de Hegel con la inmanencia. «Todo un nido de contradicciones sin pensamiento» llama a la visión moral del mundo, que se afirma a sí misma como agente moral al haberse convertido en uno, y argumenta a favor de la validez de la ley ética al mismo tiempo que certifica su no observancia en el mundo real (una no observancia que en primer lugar había justificado la necesidad de su propia existencia): dos momentos incompa-

[5] Traducimos en este contexto *actuality* por «actualidad» atendiendo a su sentido filosófico, el que tiene que ver con la distinción acto-potencia. Así lo emplea, por ejemplo, Guillermo R. de Echandía en su versión de la *Física* de Aristóteles cuando se define el movimiento como «la actualidad de lo potencial». Es algo que el lector ha de tener en cuenta para lo que sigue puesto que Jameson, como veremos posteriormente, alude a la diferencia entre *«actuality»* y *«reality as such»* a propósito del término alemán *Wirklichkeit* (que traduciremos como «realidad efectiva»). *[N. del T.]*

tibles entre sí de los que Hegel afirma: «*puesto que* un momento no tiene realidad ninguna para ella, ella, justamente, lo pone como *real,* o lo que es lo mismo, para afirmar *un momento* como siendo en sí, afirma el momento *opuesto* como lo que-es-en-sí. Con ello confiesa que, de hecho, no se toma en serio a ninguno de los dos» (453-454/374) [713-715] Este «movimiento de prestidigitación», este «disimular», «no se está tomando para nada en serio la situación» (454/375) [717], «no se toma en serio el actuar *moral*» (456/377) [719].

¿Pero cómo puede pasar esto cuando estamos tratando con un personaje tan serio como Kant, y qué significaría tomarse en serio el propio lenguaje, cuando ni los moralistas ni los científicos son capaces de hacerlo? Creo que su problema con el lenguaje tiene dos vertientes: por una parte ninguno parece darse cuenta de que el lenguaje no puede expresar la intención mucho mejor que la percepción sensorial. Lo que «tienen la intención de decir», lo que «quieren decir» o lo que «pretenden» de un modo fatal siempre acaba siendo lo contrario de lo que dicen. Quieren que el lenguaje exprese ya sea el hecho fijo o el más allá de la apariencia, a pesar de que solo puede transmitir la relación dialéctica entre estos opuestos.

Esta es, en realidad, la otra cara del problema: que se intenta usar el lenguaje de tal forma que cortocircuite la unidad de los opuestos y que se intenta promulgar el principio de no contradicción en un medio que principalmente es un incesante movimiento de ida y vuelta entre antítesis. En realidad, la suprema «contradicción» de toda habla es una de las manifestaciones fundamentales de esa «unidad de los opuestos» que, con justicia, se tiene por la esencia del pensamiento dialéctico, y que, como la cuestión del lenguaje deja claro, resulta tan difícil de llevar a cabo en una situación práctica de habla en la cual las palabras quedan desambiguadas lo quieran o no. Lo cierto es que las propias estrategias estilísticas de Hegel muestran cuán complicado es exhibir los significados antitéticos latentes en las palabras y en los pensamientos: lo que a menudo parecen frases tortuosas e inarticuladas resultan ser ejecuciones cuidadosamente planeadas según la sistemática variación de las valencias lingüísticas.

Pero esto es solo la forma más abstracta de caracterizar el problema del lenguaje en Hegel. La contradicción específica que aquí está en juego, a partir del primer capítulo, es la que hay entre el hablante individual y la propia universalidad del lenguaje, y esta es una tensión que apenas puede resolverse. Como hemos visto, a menudo Hegel dramatiza esto como un sacrificio del sí-mismo, como un vaciamiento *(kénosis),* como un eclipse de la subjetividad individual en beneficio de lo universal del lenguaje. Y puesto que Hegel interpreta su propia

posición como un regreso a la objetividad frente a una pujante corriente de subjetivismo (Jacobi, Schleiermacher, los románticos, por no hablar de la sobrestimación del yo en Fichte y Schelling), sin duda esta claudicación del sí-mismo a menudo se enfatiza positivamente. Tampoco hemos de olvidar que lo universal aquí significa simplemente los otros, y que el lenguaje es, sobre todo, el medio en el que los otros se encuentran realmente presentes y preceden a nuestras apropiaciones individuales desde la infancia. Por tanto el lenguaje es, de hecho, un aprendizaje simbólico del espíritu como una realidad colectiva más allá de lo individual; e incluso la expresión personal o privada tiene lugar en un marco colectivo establecido y como una reacción frente a ello.

Pero no se debería distorsionar esta «preponderancia del objeto», como la llamó Adorno, viéndola como algún tipo de caricatura del ascetismo y la renuncia: más tarde veremos que la gran palabra *Befriedigung* o «satisfacción» (uno de los hegelianismos favoritos de Kojève) presagia toda una ética que no tiene nada que ver ni con el ideal del deber en Kant ni desde luego con el horror platónico respecto al cuerpo (a pesar del «idealismo» de Hegel). Lo cierto es que la *Fenomenología* alcanza un momento de equilibrio entre lo individual y el universalismo del lenguaje; y también es mejor ver esto como el resultado de la tensión que recorre el libro para entender el de otra forma peculiar momento con el que termina la *Fenomenología* (si situamos la conclusión narrativa del libro antes de la sección de la religión, como en breve explicaré), a saber, el clímax aparentemente ético de la confesión y el perdón. Pero, en realidad, precisamente estos son captados como fenómenos específicamente lingüísticos y como momentos estructuralmente únicos en los que una subjetividad es capaz de universalizarse a sí misma y recibir reconocimiento o aceptación colectivos. Parte de esta «reconciliación» ya se puede atisbar en la descripción de la conciencia que precede a una conclusión cuya importancia narrativa discutiremos más adelante (480-481; 396-397) [753-755].

> Si la aseveración de que se actúa por la convicción del deber es *verdadera* o no lo es, si lo que se obra es *efectivamente* el *deber* o no: frente a la certeza moral, tales cuestiones o dudas no tienen ningún sentido. – En el caso de la primera pregunta, la de si la *aseveración* es *verdadera,* se estaría suponiendo que la intención interior es diversa de la que ofrece por fuera, es decir, que el querer del sí-mismo singular podría separarse del deber, de la voluntad de la conciencia universal y pura; que esta voluntad estaría puesta en el discurso, mientras que ese querer sería propiamente el resorte que impulsa la acción. Pero esta diferencia

entre la conciencia universal y el sí-mismo singular es justamente la que se ha cancelado, y cuya cancelación es la certeza moral. El saber inmediato del sí-mismo cierto de sí es ley y es deber; su intención es lo justo por el hecho de ser su intención; lo único que se reclama es que él sepa esto y diga que él es la convicción de que su saber y querer son lo justo. El acto en sí mismo de enunciar esta aseveración cancela la forma de su particularidad: reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí-mismo;* llamándose certeza moral se llama puro saberse a sí mismo y puro querer abstracto, es decir, se llama un saber y querer universales que reconocen a los otros, es *igual* a ellos, pues ellos son justamente este puro querer y saberse, y por eso, ellos también lo reconocen. En el querer del sí-mismo cierto de sí, en este saber que el sí-mismo es la esencia, reside la esencia de lo justo. – Así, pues, el que dice que actúa de cierta manera por su certeza moral está diciendo verdad, pues su certeza moral es el sí-mismo que sabe y quiere. Pero tiene que *decirlo* de manera esencial, pues este sí-mismo, a la vez, tiene que ser sí-mismo *universal.* Esto no está en el *contenido* de la acción, pues tal contenido, en virtud de su *determinidad,* es, en sí, indiferente; sino que la universalidad reside en la forma de la acción: esta forma es la que se ha de poner como efectivamente real; es el *sí-mismo* que, en cuanto tal, es efectivamente real en el lenguaje, se declara como lo verdadero, y precisamente en ello reconoce a todos los sí-mismos y es reconocido por ellos. (396-397) [753-755]

Ob die Versicherung, aus Überzeugung von der Pflicht zu handeln, *wahr* ist, ob es *wirklich* die *Pflicht* ist, was getan wird, – diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewissen. – Bei jener Frage, ob die *Versicherung wahr* ist, würde vorausgesetzt, daß die innere Absicht von der vorgegebenen verschieden sei, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbsts sich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtseins trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erstere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewußtseins und des einzelnen Selbsts ist es eben, der sich aufgehoben [hat] und dessen Aufheben das Gewissen ist. Das unmittelbare Wissen des seiner gewissen Selbsts ist Gesetz und Pflicht; seine Absicht ist dadurch, daß sie seine Absicht ist, das Rechte; es wird nur erfordert, daß es dies wisse, und dies, daß es die Überzeugung davon, sein Wissen und Wollen sei das Rechte, sage. Das Aussprechen dieser Versicherung hebt an sich selbst die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darin die *notwendige Allgemeinheit des Selbsts;* indem es sich *Gewissen* nennt, nennt es sich reines Sichselbstwissen und reines abstraktes Wollen, d. h. es nennt sich

ein allgemeines Wissen und Wollen, das die anderen anerkennt, ihnen *gleich* ist, denn sie sind eben dies reine Sichwissen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des seiner gewissen Selbsts, in diesem Wissen, daß das Selbst das Wesen ist, liegt das Wesen des Rechten. – Wer also sagt, er handle so aus Gewissen, der spricht wahr, denn sein Gewissen ist das wissende und wollende Selbst. Er muß dies aber wesentlich *sagen,* denn dies Selbst muß zugleich *allgemeines* Selbst sein. Dies ist es nicht in dem *Inhalt* der Handlung, denn dieser ist um seiner *Bestimmtheit* willen an sich gleichgültig; sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es, welche als wirklich zu setzen ist; sie ist das *Selbst,* das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird. (480-481)

V Oposiciones

Los tres primeros capítulos (técnico-filosóficos) también son, sin embargo, una exposición y un poner en su sitio lo que puede pensarse (según Hegel) que es el gran homólogo del pensamiento dialéctico, y este es la forma de pensamiento denominada *Verstand* o entendimiento. Como ya hemos visto, este es el pensamiento atribuido al sentido común: pensamiento empírico natural y ordinario, del tipo del que sistematizó para la filosofía Aristóteles y, después de él, Kant (con una dimensión algo diferente), cuyas obras son monumentos a lo que deberíamos llamar la ideología operativa de la vida cotidiana. En consecuencia, entonces, no es tanto una cuestión de refutar este tipo de pensamiento, sin el cual ninguno de nosotros podría vivir o realizar sus funciones en lo que todavía es un universo newtoniano en el nivel de la experiencia corporal; sino de dibujar sus fronteras y señalar sus límites e insuficiencias. Es interesante comparar este programa filosófico con el de Kant, al que también le importaba trazar líneas y demarcar las aspiraciones de la razón: pero donde Kant deseaba suspender las ilícitas especulaciones acerca de áreas metafísicas (en las que únicamente resulta adecuada la creencia), Hegel, revitalizando las pretensiones de lo que él explícitamente denomina pensamiento especulativo, sistemáticamente desea desenmascarar y denunciar el intento de pensar el pensamiento de la realidad desde la perspectiva de lo que podríamos llamar pensamiento espacial, el pensamiento de las externalidades y de las cantidades.

Pues este tipo de pensamiento –denominado técnicamente «entendimiento», siguiendo el uso de Kant– es un pensamiento organizado en torno al principio de no contradicción, un pensamiento para el cual solo uno de los polos de una

oposición o de una antítesis puede ser verdadero en un momento dado. Pero quizá sea mejor no aproximarse a la tan conocida dialéctica de la «unidad de los opuestos» de Hegel con el espíritu místico que tan a menudo parece expresar; mejor, quizá, empezar captando sus consecuencias desde el punto de vista de ese estructuralismo que, independientemente de sus limitaciones, a muchos, incluido a mí, les parece que señala un nuevo despertar o un redescubrimiento de la dialéctica. Lo cierto es que este sería el momento de plantear una celebración generalizada de la oposición binaria, toda vez que nos ha liberado del substancialismo estático de la lógica aristotélica; y como gran parte de la filosofía contemporánea, pero de un modo bastante más estridente y programático, ha buscado promover lo relacional y la primacía del proceso y de la relatividad –«diferencias sin términos positivos», según la célebre frase de Saussure–. En realidad, como veremos, el modo más auténtico de captar la dialéctica será aquel capaz de pensar a Hegel «sin términos positivos».

Con independencia de cómo se haga esto, lo cierto es que la *Fenomenología* es una obra profundamente estructuralista *avant la lettre;* y parece conveniente enumerar las diversas oposiciones que están operando de manera aislada y en múltiples combinaciones a lo largo de estos primeros capítulos. Ya hemos tenido que hacernos cargo, al examinar el lenguaje, de lo que hay entre el individuo y lo universal; pero no hemos insistido en la forma binaria que de hecho regula el juego entre estos dos términos, además de muchos otros en los capítulos posteriores, y esa es la oposición entre lo esencial y lo inesencial –lo que hoy llamaríamos el centro y el margen, o lo dominante y lo subordinado–. La serie de formas de Hegel resulta impensable sin el constante cambio de lugar que posibilita esta alternancia formal que en buena medida constituye una unidad con lo que hemos llamado «el poner». Así, el «más allá» puede ser un concomitante secundario de la percepción y un modo de organizar nuestras relaciones con las cosas; pero se convierte en esencial para la convicción religiosa de la propia inesencialidad que tiene la conciencia infeliz, en la que el inaccesible «más allá» de Dios es puesto como lo esencial.

Con el capítulo sobre la percepción entra en escena una nueva oposición que no era especialmente importante en el momento de la pura percepción sensorial (o «certeza sensible») que le precedió; y es la oposición entre el uno y los muchos, entre la unidad y la multiplicidad. Del mismo modo que la multiplicidad de sensaciones lentamente se reorganiza ella misma en la cosa individual y sus propiedades, también aparece algo parecido a la unidad de la conciencia a partir de la esquizofrenia deleuziana, del presente perpetuo, del momento precedente

de la pura sensación. En realidad, es esta primacía de la categoría de la unidad tanto en el objeto como en el sujeto lo que constituirá para Hegel la primera evidencia de esa unidad definitiva de sujetos y substancias que él llama «lo especulativo» (y que está más allá de toda prueba).

Pero las posiciones relativas de estos dos opuestos no se nos dan por adelantado: debemos percibir la cosa primero y principalmente como una unidad, en cuyo caso es «α) la universalidad pasiva e indiferente, el *también* de muchas propiedades o, más bien, *materias;* o β) la negación igualmente como simple, o lo *Uno,* el excluir de propiedades contrapuestas» (96/69) [183]. Sin embargo, conforme decrece el poder de la negación, y la cosa o el objeto pasa del segundo de estos énfasis al primero, durante el proceso se convierte en un mero contenedor vacío para sus diversas cualidades o propiedades (forma α), o, en otras palabras, una tercera forma, en la que «las muchas *propiedades* ellas mismas» pasan al primer plano y la cosa se convierte, con una frase memorable, en «el punto de la singularidad en el medio de la persistencia, irradiando en la multiplicidad» –«der Punkt der Einzelheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend»–. Pero esto a duras penas se lee como un movimiento tripartito convencional, puesto que ahora las propiedades individuales entran en oposición unas con otras, dando lugar a una nueva dialéctica aún más compleja que solo se completará con la emergencia del más allá de «la fuerza» o de «la ley» tanto tras la cosa como tras sus propiedades.

Este resurgimiento del problema formal del «más allá» será codificado ahora en una nueva oposición, la que se da entre la expresión y la esencia o la ley, en la que el fenómeno singular a explicar, en virtud de haber sido dotado con una ley explicativa a propósito de la cual se convierte en un mero ejemplo, se ve rebajado a síntoma inesencial de una realidad interna más esencial aunque imperceptible e invisible: una deriva que genera entonces la categoría más general de «apariencia» o *Schein* (traducida a veces torpemente como «mostrar») que se ve sucesivamente investida y desposeída, no solo de la oposición entre inesencial y esencial, sino también de esa versión más fuerte de esa oposición, que alterna entre la pasividad y la actividad.

Queda suficientemente claro que tales oposiciones están diseñadas para poner orden en esta heterogénea masa de datos y asignar prioridades de manera que se puedan articular y codificar las leyes científicas (de las que la causalidad solo es una forma). Pero hemos de recordar la energía satírica con la que se evoca el propio concepto de ley en Hegel, y su apasionado y deconstructivo repudio de cualquier intento ingenuo de usar el lenguaje (incluyendo ciertamente el

«lenguaje» de las matemáticas) de esta forma unidimensional o afirmativa. La noción de ley evoca tanto la dialéctica del más allá como la del *Sollen* o imperativo ético, la apelación a la mera posibilidad o potencialidad.

Las oposiciones hegelianas más famosas –positivo y negativo, identidad y diferencia– no han de ser consideradas tanto el clímax de esta proliferación de binarios, sino únicamente sus formas más poderosas y dramáticas. Tampoco seguiremos a las generaciones de comentaristas hegelianos que buscan identificar las formas definitivas en las que tales oposiciones parezcan resolverse (como si la más extensa de las *Lógicas* se dirigiese hacia una especie de revelación definitiva). En lugar de eso es preferible captar cada momento como un juego interminable de oposiciones sin ningún lugar de reposo estable; y como mejor se hace esto es escrutando esos pasajes en los que varias oposiciones juegan avanzando y retrocediendo unas respecto a otras en parejas alternas, tal como forma y contenido, esencial e inesencial, activo y pasivo, se superponen alternativamente a dentro/fuera, sí mismo y otro, identidad y diferencia, unidad y pluralidad, y cosas por el estilo. Esto nos entrenará en el ejercicio de un Hegel no teleológico, cuya polémica tiene como principal objetivo el *Verstand* o empirismo: ideologías de la no contradicción que producen el espejismo de una acción afirmativa así como las cosificaciones de una cosmovisión substancialista. Resta por ver lo que sucede cuando tratemos de reintroducir la temporalidad o la forma de la propia Historia en esta polémica.

VI La ética de la actividad *(die Sache selbst)*

Pero antes de hacer eso tenemos que intentar desconectar y formular lo que ha de llamarse una ética hegeliana. Es uno de los centros de gravedad del pensamiento filosófico de Hegel (son múltiples), y ciertamente es susceptible de ser sistematizado según la forma de un sistema codificado y en última instancia metafísico. En realidad tales centros provisionales explican por qué Hegel puede ser delineado en varias direcciones ideológicamente incompatibles: algunas de izquierdas y vagamente marxianas, otras (como el supuesto conservadurismo de su compromiso con la inmanencia) algo más de derechas. De hecho, probablemente haya más Hegel disponibles para la ideologización aparte de estos dos opuestos políticos; pero lo que necesita ser reafirmado en este punto es la naturaleza ilícita de cualquier sistematización de ese tipo, que contribuye a la transformación del pensamiento y de los textos de Hegel en esa otra cosa llamada «hegelianismo», una filosofía sistemática y una metafísica en cuya construcción (particularmente en las obras de Berlín) él mismo tuvo no poca responsabilidad, pero que, en tanto ideología, puede separarse de la energía de su propio pensamiento y de la dialéctica. En realidad, muchas de esas operaciones pueden verse en el destino de Marx, cuyos escritos Engels generalizó en lo que se ha venido a llamar «marxismo» –una filosofía sistemática que puede adoptar formas muy distintas, una ideología por la que ciertamente se puede sentir cierta empatía e incluso compromiso (como es mi caso), sin buscar ocultar su diferencia radical respecto a lo que prefiero llamar «teoría» (o incluso «escritura teórica»), que no tiene esas aspiraciones filosóficas o sistemáticas.

Con todo, la ética hegeliana que deseo presentar ahora se capta mejor bajo la forma de una especie de filosofía –si bien no exactamente la filosofía de la praxis, al menos la filosofía de la producción: la filosofía de la *Tätigkeit* (o actividad) de Goethe, del trabajo, de la externalización («übrigens ist mir alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben» [Goethe a Schiller, diecinueve de diciembre, 1798])–. No hace su aparición en la *Fenomenología* hasta el celebrado capítulo del amo y el esclavo: una tardanza que retrospectivamente arroja una interesante luz sobre la emergente teorización científica de la «fuerza» que lo precede (y que alcanza su desarrollo más completo en las búsquedas más estáticas de «La razón que observa» que lo siguen).

Puesto que el resultado de la lucha entre el que ha de ser amo y el que se convertirá en esclavo no es en absoluto el cumplimiento del deseo: lidiar con esto último es mucho más fácil, como muestra Hegel en un pasaje que vindica el juicio que Brecht hizo de él como un gran escritor de comedias:

> En el caso de esta apelación a la experiencia universal puede ser lícito anticipar la consideración debida a lo práctico. Dentro de esta consideración, puede decírsele a quienes afirman esa verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles que harían bien en remitirse a la escuela más elemental de sabiduría, la de los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, y en haber aprendido primero el secreto del comer pan y el beber vino: pues quien está iniciado en estos misterios no solo llega a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta a desesperar de él; y en parte consuma él la nulidad de las cosas sensibles en ellas mismas, en parte las ve a ellas consumarse. Tampoco las bestias están excluidas de esta sabiduría, sino que, más bien, prueban estar profundísimamente iniciadas en ella, pues no se quedan paradas delante de las cosas sensibles en cuanto que son en sí, sino que, desesperando de esta realidad, y en la plena certeza de su nulidad, se lanzan sin más sobre ellas y las devoran: y al igual que ellas, la naturaleza entera celebra estos misterios revelados que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles. (65) [175]

> Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt sein, die Rücksicht auf das Praktische zu antizipieren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind und das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst

> zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er sie vollbringen. Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr, am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert wie sie diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist. (91)

El deseo evocado en el capítulo de la autoconciencia es bastante más complicado que este, y no admite ninguna satisfacción física inmediata: parece que Hegel planteó una versión temprana de esta dialéctica en términos sexuales como una oposición de género[1]: y solo después reposicionó la dialéctica sexual en los últimos capítulos sobre «el placer y la necesidad», «la ley del corazón» y «la virtud» y refundió esta con el tono tan distinto de un deseo de *reconocimiento,* una innovación conceptual cuyos ecos llegan hasta hoy. Está claro que la temática del reconocimiento tendrá consecuencias fundamentales para cualquier política y que congeniará mejor con políticas relacionadas con la raza, con el género o con la etnicidad que con la lucha de clases[2].

Pero esa todavía no es la cuestión, que tendrá que ver con las consecuencias de este reconocimiento para el cuerpo y para la producción y el consumo. Su estruc-

---

1 Las dos versiones anteriores de la dialéctica del amo y el esclavo parecen haber sido elaboradas durante las lecciones de Jena (la llamada *Realphilosophie*) de 1802-1804 y 1805-1806. Están traducidas respectivamente como *System of Ethical Life,* ed. de H. S. Harris y T. M. Knox, Albany, State University of New York Press, 1979, pp. 238-40; y *Hegel and the Human Spirit,* ed. de L. Rauch, Detroit (MI), Wayne State University Press, 1983, pp. 191-193. [Véanse las traducciones de *El Sistema de la eticidad,* Madrid, Editora Nacional, 1982, de Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria, y la ya citada *Filosofía real* a cargo de José María Ripalda, sobre todo las notas 171/25 y 172/30 de esta última. *(N. del T.).*]

2 En cuanto a las actuales «políticas del reconocimiento», lo mejor es comenzar con *The Struggle for Recognition,* traducida por Joel Anderson (Cambridge, MIT Press, 1996) [el original es *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Fráncfort, Suhrkamp, 1992) y hay traducción castellana de Gerard Vilar y Manuel Ballestero: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales,* Madrid, Crítica, 1997 *(N. del T.)*]; y *Between Cultures,* de Alexander García Düttmann (Londres, Verso, 2000). Lo cierto es que el tema aún revela un tercer Hegel, además del marxista y del fascista, a saber, uno «democrático» o habermasiano.

tura, la del capítulo más célebre de la *Fenomenología,* es bien conocida y ha dado lugar a innumerables tradiciones interpretativas. Fue Alexandre Kojève con su comentario acerca de lo que se denomina el conflicto entre «el amo y el esclavo» (*Herr* y *Knecht,* de un modo más literal el señor y el siervo o sirviente)[3] quien situó este episodio en la discusión tanto fenomenológica como política. Seguramente sea esta la primera vez en la historia de la filosofía en la que se tematiza el problema del otro: las reflexiones sobre el solipsismo y las meditaciones de Descartes acerca de los autómatas se ven transformadas de inmediato por esta decisiva intervención en callejones sin salida y en falsos problemas. Una línea de filiación lleva directamente (sin pasar por la noción de *Mitsein* de Heidegger o el «ser con los otros») a la doctrina de la mirada de Sartre, que plantea todas las relaciones humanas como un conflicto irresoluble. La transformación de estas confrontaciones individuales con el otro en confrontaciones colectivas abrirá así este problema inicial a las innovaciones teóricas de la *Crítica de la razón dialéctica.*

Mientras tanto, la propia tematización que Hegel hace del problema, además de su inevitable contención y reducción por medio de la noción de «intersubjetividad», dará lugar a una segunda tradición –¿nos atrevemos a decir «burguesa»?– filosófica y política. Aquí la tradición de la «tolerancia» política y de la armonía entre clases o multicultural denunciada por Sartre se convierte en una estrategia política para el reconocimiento, teorizada de un modo muy notable por Axel Honneth y, de un modo diferente, por Jacques Rancière. Evaluaremos estas prolongaciones políticas más tarde, cuando volvamos a Kojève.

Pero la sutileza dialéctica del análisis fenomenológico de Hegel merece en este punto un reconocimiento. En cierto sentido el conflicto por el dominio constituye una externalización de la conciencia infeliz: esta última planteaba un lugar interno en el que mi propio yo o mi propia conciencia –considerada tan inesencial, tan contingente y tan vana como «injustificada», por usar el lenguaje del último Sartre– se enfrenta a la trascendencia ausente, aunque esencial y central, que ella misma ha planteado. De modo que el conflicto del amo y el esclavo exterioriza ambos polos de esta confrontación dialéctica, cuyo resultado será lo único que determine a cuál de los dos bandos se ha de aplicar el calificativo de esencial o inesencial. (O tal vez sería mejor decir que la autoconciencia solo se

---

[3] En su momento decidimos traducir «Master and Slave» como «amo y esclavo» (terminología que, por lo demás, usa Roces en su traducción de la *Fenomenología*); en este paréntesis en el que Jameson se refiere al carácter más literal de «señor y siervo (o sirviente)» respecto al original alemán, los términos empleados por él son «Lord» y «Serf» (o «Bondsman»). *[N. del T.]*

alcanza por medio de esa externalización, y que el logro individual de la autoconciencia o de la reflexividad depende de que se dé algún tipo de surgimiento previo del otro en mi campo de experiencia.)

Estas categorías de la esencialidad y de la centralidad son, por tanto, más importantes que las del estatus externo y las categorías de la propiedad, pues expresan el ascenso de una conciencia anónima al señorío feudal y a la dominación y, al mismo tiempo, el sometimiento de la otra a un estatus subalterno que, *avant la lettre,* la condenará a la servidumbre o a la esclavitud (dependiendo del paradigma social en función del que articulemos este mito, dicho así porque no se trata ni de un acontecimiento histórico ni de ninguna estructura permanente de las relaciones humanas). Para Hegel, la apuesta de esta lucha a vida o muerte, el deseo de dominio y el impulso por el poder social, no dura para siempre, pero sí la necesidad de ser reconocido por el otro, que Hegel atribuye al surgimiento de la autoconciencia (y que, en su versión sartreana, da pruebas de que no se ha de interpretar desde ningún punto de vista edificante, pedagógico o evolutivo).

El resultado, a su vez, nos lleva de nuevo a la vida y al cuerpo de una forma diferente. El que ha de ser amo logra su victoria por medio de su desdén hacia la vida (o quizá deberíamos decir por su indiferencia respecto a su propia muerte): para él, el reconocimiento es la tenaz fidelidad respecto al honor, tal y como lo vemos en sus diversos avatares desde la aristocracia de la Europa medieval hasta el Japón feudal. Sin embargo, el futuro esclavo se encuentra comprometido con su vida y con la vida de su propio cuerpo en cualquier circunstancia y prefiere entregarse antes que morir al servicio de un valor abstracto.

Esto parecería situar al amo bajo una luz más positiva o filosófica, como si fuera una especie de idealista hegeliano o platónico, mientras que el esclavo –el cobarde brechtiano–, con su miedo a la muerte física, sería un materialista. En este punto la discusión adopta un giro sorprendentemente existencial e incluso heideggeriano, toda vez que celebra la ansiedad frente a la muerte y la capitulación del perdedor frente «al amo absoluto, la muerte». En realidad, aquí *Angst* presagia lo que más tarde se identificará intelectualmente como «escepticismo» y, por tanto, políticamente como «libertad absoluta» (el Terror en la Revolución francesa), es decir, como el poder supremo y el ejercicio de lo negativo que en su camino rompe y disuelve todo lo substancial, todo lo subsistente en el *statu quo* del ser óntico:

denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht. (*Fausto* I)	[todo lo que nace merece perecer.]

> Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.
>
> (Anaximandro)[4]

Por lo tanto, no está tan claro que sea el amo el que, elevándose por encima del cuerpo y de sus satisfacciones, siga ocupando el lugar de la sabiduría; aquí el valor de lo negativo triunfa sobre el idealismo y constituye una fuerza disolvente de lo físico (y de todo lo demás) filosóficamente más satisfactoria que la ignorante audacia del amo, que se parece a la de los samuráis.

Sin embargo, esta inversión ya está en el corazón mismo de la dialéctica del reconocimiento: cada una de las partes obtiene lo que se merece, y la recompensa de la victoria del amo está en verse reconocido como la encarnación misma de lo verdaderamente humano por parte de ese perdedor infrahumano que se ha convertido en su esclavo.

> De acuerdo con esto, la *verdad* de la conciencia autónoma [del señor] es la *conciencia servil.* [...] así como el dominio del señor mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, también la servidumbre llegará, sin duda, a completarse y cumplirse más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente; en cuanto conciencia *hecha retroceder* dentro de sí, irá hacia dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía. (152/117) [267]

Se trata, no obstante, de un intercambio asimétrico, y no resulta muy exacto decir que, de esta manera, el amo sea la verdad del esclavo, puesto que el amo se ha convertido en un mero zángano para el que trabaja el esclavo y a quien provee de todos los lujos y de todo lo necesario para la vida; mientras que el estatus aristocrático del amo consiste en su propio deber profesional, es decir, en arriesgar su vida en conflictos armados cada cierto tiempo.

La verdad del esclavo es, en consecuencia, el propio trabajo; su temerosa preservación del cuerpo y de lo físico se ha convertido en una condena al trabajo perpetuo sobre la propia materia. En este punto lo negativo mismo resulta clarificado: y esta negación *determinada* de la materia, que produce obras espe-

---

[4] Simplicio, *Física* 24.13, corresponde al fragmento A 9 según la numeración de Diels y Kranz. Jameson cita según la traducción inglesa de Kirk y Raven, nosotros seguimos la de Alberto Bernabé (*Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito,* Madrid, Alianza, 2001). *[N. del T.]*

cíficas y objetos físicos, se distingue agudamente de la negación absoluta que solo produce muerte y destrucción. En este punto saludamos la primera de las grandes celebraciones que Hegel hace del trabajo:

> Pero por medio del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde al deseo en la conciencia del señor, parecía, ciertamente, que a la conciencia que sirve le toca en suerte el lado de la referencia inesencial hacia la cosa, en tanto que la cosa contiene allí su autonomía. El deseo se ha reservado el puro negar del objeto, y así, el sentimiento de sí mismo sin mezcla. Pero esta satisfacción es, por eso mismo, solo un desaparecer, pues le falta el lado *objetual* o la *persistencia.* El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, *retiene* ese desaparecer, o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva.* La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de este, y en *algo que permanece;* porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo,* o la *actividad* que da forma, es, a la vez, *la singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma.* (118) [269]

> Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen.* Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet.* Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden,* weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst.* (153-154)

La gratificación diferida es una noción que, ciertamente, nos resulta familiar, al menos desde la *Ética protestante* de Weber, donde, a partir del salario, describe la revolución cultural específica del capitalismo, la reorganización de la psique

que se requiere para transformar a los campesinos en trabajadores asalariados. La nueva temporalidad que aquí tiene en mente Hegel parece que, más bien, refleja los ritmos de la producción artesana, puesto que el artesano todavía es capaz de reconocerse a sí mismo en la cosa producida, en la materia así formada.

Es una impresión que veremos corroborada cuando lleguemos a la celebración de gala del trabajo que habrá de encontrarse en el gran capítulo central de «La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma» («die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst» [sección V-B]), seguido del dedicado a lo que irónicamente se llama «zoología humana», el denominado «el reino animal del espíritu» («das geistige Tierreich» [sección V-C-a]) y su plato fuerte conceptual, la intraducible «Sache selbst».

¿Qué es «die Sache selbst»? Si tienes que preguntarlo, entonces puede que nunca lo averigües. A este respecto quiero citar el momento más hegeliano del *Doktor Faustus* de Thomas Mann, aquel en el que el humanista narrador le pregunta a su joven amigo Leverkühn, a propósito de la decisión de embarcarse en una carrera musical, si conoce algo más fuerte que el amor: «Ja» contesta fríamente, «das Interesse». En realidad, en ese sentido, el interés es el momento en el que nuestro ser productivo virtualmente se funde con el segmento del mundo que tiene inmediatamente frente a él, una especie de modesta representación material de la eminente imagen filosófica del espíritu absoluto y de su hipotética unión entre el sujeto y el objeto, el espíritu y la naturaleza. Pero el espíritu absoluto es deliberadamente descrito como el clímax de la tercera dimensión de la filosofía o dimensión especulativa (las otras dos son, dependiendo de cómo se organice la obra, *Verstand* y *Vernunft* –«entendimiento» y «razón»–, o «conciencia individual» y «espíritu» –o incluso, siguiendo la *Lógica,* «ser» y «esencia»–).

Die Sache selbst, sin embargo –ya se traduzca como «la cuestión entre manos», «el asunto principal», «el punto», «el meollo de la cuestión»[5]–, no es una posibilidad especulativa sino una experiencia cotidiana de lo que sería mejor no denominar la pérdida del sí mismo en la actividad, sino más bien su externalización. Este es, si acaso hay alguno, el momento en el que cierta ética propiamente hegeliana ofrece la oportunidad más plausible de sistematización filosófica o metafísica. Sin embargo, lo que puede bloquear convenientemente esta tentación es

[5] Aquí Jameson enumera posibles traducciones al inglés («the matter at hand», «the main issue», «the point» y «the heart of the matter»). Como hemos indicado antes, en castellano habitualmente se suele traducir *«Die Sache selbst»* por «la cosa misma». *[N. del T.]*

el hecho de complicar una simple línea de oposición temática mediante el contrapunto de otra o incluso de varias binarias distintas.

De modo que la alternancia que hay aquí entre externalización y exteriorización (un momento en el mismo final de la *Fenomenología* que se verá proyectado –como *Erinnerung* [recuerdo]– en todo un requerimiento para incluir a la historia) seguro que resulta familiar e incluso inevitable; pero en este primer momento de individualidad («subjetivación» en el lenguaje de Deleuze) se combina rítmicamente con una tensión entre lo particular y lo universal, cuyo movimiento quizá Hegel apresuradamente dramatiza como un «sacrificio» (265; 213) [433]: una caracterización que inmediatamente corregirá añadiendo que lo que resulta sacrificado –«las necesidades que este [el individuo] tiene en cuanto ser natural [Naturwesen]»– en realidad, «no son aniquiladas, sino [que] tienen realidad efectiva»[6] (265; 213) [433] (el alemán *Wirklichkeit haben* tiene más fuerza que la traducción inglesa ofrecida, *actual existence;* únicamente el énfasis en la palabra «actualidad» *[actuality]* en su sentido propiamente hegeliano consigue transmitir una idea cabal del concepto). Ya que, ante todo, es únicamente la dimensión universal del proceso la que convierte la «particularidad» en «individualidad». La cuestión que aflora entonces es la de la naturaleza y el origen de esta particular universalidad, que claramente no es la que hemos discutido antes del lenguaje. ¿Qué puede traducir el mecánico esfuerzo individual del cuerpo –como, por ejemplo, en la descarga de sacos de cereales o en el laborioso intento de alcanzar una veta de carbón en una mina, o en la cosecha de patatas o al clavar las tablas de un barco o de una casa– en universalidad?

Aquí el juego simultáneo de múltiples oposiciones de Hegel bien podría parecer que anticipa prematuramente cada una de ellas, y tropezar con sus propios ritmos. Ya hemos mencionado, y lo explicaremos más adelante con mayor detalle, que para Hegel el espíritu –el epónimo *Geist* de este libro– significa siempre la colectividad, lo que incluye las costumbres como tales (el *«Sitten»* de esa palabra, *«Sittlichkeit»*[7], que en Hegel se ha de traducir como substancia ética y no como la mera moralidad individual); en realidad, el reconocimiento y la autoconciencia resultante que de hecho enmarca este capítulo ya está descrita aquí como un *Begriff* o concepto que «incluye el reino de la eticidad» en su seno (265; 212) [433].

---

[6] Modifico el tiempo de la traducción de Antonio Gómez Ramos (él escribe la frase en subjuntivo) para que tenga sentido en el contexto de la cita. *[N. del T.]*

[7] José María Ripalda traduce *Sittlichkeit* como «ética comunitaria» o «civilidad» y Antonio Gómez Ramos como «eticidad». *[N. del T.]*

No debería sorprendernos entonces (pero sí nos sorprende) que, de repente, la discusión celebre la Nación –«la vida de un pueblo libre», el «poder de todo el pueblo»– como eso que constituirá el clímax de la segunda parte del *Fausto* de Goethe unos veinticinco años después, cabe pensar que como una alternativa tanto al movimiento nacionalista como a la Santa Alianza; en otras palabras, como una apropiación alemana del espíritu republicano de la Revolución francesa.

Pero no captaremos con claridad cómo ha de entenderse esta presuposición política de «lo universal» hasta la posterior discusión sobre «el reino animal del espíritu». Puesto que la Revolución francesa no solo fue un inmenso vuelco político –el fin del sistema feudal en la noche del cuatro de agosto de 1789, el desplazamiento de toda una elite aristocrática y de la propia monarquía por parte de la masa del común de las gentes–; también fue el clímax de un proceso de secularización. Este proceso no ha de describirse meramente como el del advenimiento del trabajo asalariado, aunque también fue eso, sino también como el de la liberación de la actividad humana de los grilletes de lo sagrado –lo que se denomina *«carrière ouverte aux talents»:* no solo la posibilidad de alzarse más allá de las tradicionales barreras de casta del Antiguo Régimen, sino la plebeyización de esa vieja concepción religiosa de la vocación o la «llamada»: la oportunidad de seguir los propios intereses y de desempeñar cualquier actividad que se dirija a nuestra subjetividad individual: una nueva libertad respecto al oficio que se heredaba de los padres y respecto a las designaciones típicas del clan o de la aldea.

Pero ahora esto constituye un peculiar enigma o misterio: ¿cómo podría estar tentado de trabajar en la madera en lugar de en la forja de metales?, ¿y está mi destino como tejedor o zapatero (los primeros intelectuales políticos) escrito en mi ser y en el ser de las cosas y de los materiales? La cuestión ya no es *«comment peut-on être persan?»,* sino por qué desearía uno llegar a ser dentista o tonelero. Una vez más, en cuanto se plantea la pregunta queda oscurecida y ocultada por las fuerzas del azar, del dinero y de la historia familiar; pero Hegel continúa planteándosela con una fuerza casi ontológica, como muestra su respuesta –el concepto de «reino animal del espíritu»–. Ya que es como si, al igual que las especies de los seres naturales, la humanidad socializada estuviese también dividida en las innumerables especies de comercio y de técnicas artesanales, en función de esos *«Gaben und Fähigkeiten»* –«dotes y capacidades»– cuya noción surge en este mismo momento histórico y de la que hoy en día solo sobrevive tenazmente la de «genio» (una idea que Kant teorizó como una fuerza de la naturaleza que todavía persiste en nosotros).

Tras un breve interludio existencial, en el que esta individualidad recién descubierta explora el gozo de sí en la sexualidad, en la pasión amorosa y en la dialéctica de la virtud y la mundanidad –aquí las referencias claramente son Rousseau, *Le misanthrope* de Molière y la preocupación general del siglo XVIII por la virtud, desde Richardson a Sade y Robespierre–, regresa el concepto de trabajo, aumentado, como el propio concepto de acción (la teorización política de la *praxis* aguarda al ensayo del conde August Cieszkowski de 1839), que en Hegel, creo, es captada primero como una forma de *Tätigkeit,* esa actividad creativa y productiva que Goethe practicaba y celebraba incansablemente. Tampoco se ha de esperar que por el hecho de que la interrogación dialéctica haga una pausa a propósito de esta forma vaya a dejarla intacta como una especie de unidad natural: al contrario, en Hegel el acto o la acción también se «divide a sí mismo» en fin, medios y resultado u objeto, y amenaza con dejarnos por una parte con la desilusión de las intenciones y, por otra, con las consecuencias indeseadas más lamentables, cuando no con la incapacidad para empezar, toda vez que el trabajo no puede realizar esos sueños iniciales que se tienen acerca de él, dejándonos con la parálisis de la indecisión o con el trabajo mecánico de la repetición sin ambición.

Sin embargo, para Hegel este callejón sin salida siempre resulta deseable, puesto que convoca todas las energías de lo que podríamos denominar su cosmovisión.

> Por eso, el individuo no puede saber lo que *él es* antes de haberse llevado a la realidad efectiva por medio de la actividad. – Pero, entonces, parece que no puede determinar el *fin* de su actividad antes de haber actuado; al mismo tiempo, sin embargo, en tanto que es conciencia, tiene que tener previamente delante de sí la acción como *enteramente suya,* esto es, como *fin.* El individuo que va a obrar parece, pues, encontrarse en un círculo en el que cada momento presupone ya lo otro, y parece, por tanto, no poder encontrar comienzo alguno, porque solo *por el hecho* llega a conocer *por primera vez* su esencia original, la que tiene que ser su fin y propósito, pero para actuar, tiene *previamente* que tener ese fin y propósito. Mas justamente por eso tiene que empezar *inmediatamente,* cualesquiera que sean las circunstancias, a avanzar hacia la actividad, sin darle más vueltas al *comienzo,* el *medio* y el *final;* pues su esencia y su naturaleza *que es en sí* es todo uno, comienzo, medio y final. En *cuanto* comienzo, se halla presente en las *circunstancias* de la acción, y el *interés* que el individuo encuentra en algo es ya la respuesta dada a la pregunta de si se ha de hacer algo aquí, y qué. Pues

lo que parece ser una realidad efectiva con la que se ha encontrado, es, en sí, su naturaleza primigenia que solo tiene la apariencia de un *ser:* una apariencia que reside en el concepto de la actividad que se escinde en dos; pero que, en cuanto naturaleza primigenia *suya,* se enuncia en el *interés* que el individuo encuentra en ella. – Asimismo, el *cómo,* o los *medios,* están determinados en y para sí. El *talento,* igualmente, no es otra cosa que la individualidad primigenia determinada, considerada como *medio interno,* o como *paso* del fin propuesto hacia la realidad efectiva. Pero el medio *realmente efectivo* y el *paso* real es la unidad del talento y de la naturaleza de la Cosa que se halla presente en el interés. Aquel representa en el medio el lado de la actividad, este, el lado del contenido, ambos son la individualidad misma en cuanto compenetración del ser y de la actividad. Así pues, lo que hay aquí son *circunstancias* encontradas que son, en sí, la naturaleza primigenia del individuo; luego, el interés, que las pone justamente como lo *suyo,* o como *fin y propósito,* y finalmente, la conjunción y cancelación de los términos de esta oposición en el *medio.* (240) [481-483]

Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat. – Es scheint aber hiermit den *Zweck* seines Tuns nicht bestimmen zu konnen, ehe es getan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtsein ist, die Handlung vorher als die *ganz seinige* d. h. als *Zweck* vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß, *erst aus der Tat* kennenlernt, aber, um zu tun, *vorher den Zweck* haben muß. Ebendarum aber hat es *unmittelbar* anzufangen und, unter welchen Umständen es sei, ohne weiteres Bedenken um *Anfang Mittel* und *Ende* zur Tätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und ansichseiende Natur ist alles in einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* ist sie in den Umständen des Handelns vorhanden, und das *Interesse,* welches das Individuum an etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu tun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu sein scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines *Seins* hat – einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweienden Tuns liegt, aber als *seine* ursprüngliche Natur sich in dem *Interesse,* das es an ihr findet, ausspricht. – Ebenso ist das *Wie* oder die *Mittel* an und für sich bestimmt. Das *Talent* ist gleichfalls nichts anderes als die bestimmte ursprüngliche Individualität betrachtet als *inneres Mittel* oder *Übergang* des Zwecks zur Wirklichkeit. Das *wirkliche* Mittel aber und der reale Übergang ist die Einheit

> *des* Talents und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Tuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beide sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seins und des Tuns. (297)

A este estallido le acompaña un repudio verdaderamente sartreano de «la elevación, el lamento o el arrepentimiento» (297/243) [485][8], sin intento alguno de disfrazar la alienación del acto en

> la *oposición* del querer y el llevar a cabo, del fin y de los medios, y a su vez, de todo esto interior junto y de la realidad efectiva misma, cosas todas estas que, de manera general, comprehende *dentro de sí la contingencia de su actividad*… [la *unidad* y la *necesidad* de esa actividad] se extiende sobre aquel, y la *experiencia* de la *contingencia de la acción* es, ella misma, solo una *experiencia contingente.* […] sino que la oposición y la negatividad que vienen a aparecer en la obra, por tanto, no solo aciertan en el contenido de la obra, o de la conciencia, sino en la realidad efectiva como tal, y por consiguiente, en la oposición presente solo por ellos y en ellos, y en el desvanecerse de la obra. De este modo, entonces, la conciencia se refleja dentro de sí en su obra perecedera, y afirma su concepto y su certeza como lo *que es* y lo *que permanece* frente a la experiencia de la *contingencia* de la actividad (302-304/245-246) [489-491]

Lo exultante de «la cosa misma» se explica por el «llegar a hacerse consciente de esta unidad de su realidad efectiva con la esencia objetual. […] En tanto que esa unidad se llama *dicha,* este individuo, entonces, es enviado al mundo por su espíritu para que *busque su dicha*» (268/215) [437]. «El individuo, entonces, dado que sabe que en su realidad efectiva no puede encontrar nada distinto de la unidad de esta con él, o distinto de la certeza de sí mismo en la verdad de esa unidad, y sabe, por tanto, que siempre alcanza sus fines, no puede sino *vivir la alegría en sí*» (299-300/242) [485]. Pero no apreciaremos completamente la emoción de estos pasajes –que también dramatizan la noción hegeliana de satisfacción o cumplimiento tan querida a Kojève– hasta que no volvamos un momento a compararlos con ese deleite más puramente intelectual que Hegel atribuye a la observación que la razón abstracta realiza de la infinita variedad del propio mundo natural.

---

[8] Varío los artículos de la traducción de Gómez Ramos para que la cita tenga sentido gramatical en el contexto de la frase de Jameson (la traducción inglesa dice, por cierto, «exaltation, lamentation, or repentance» [«exaltación, lamento o arrepentimiento»]). *[N. del T.]*

Al principio tan solo barruntándose a sí en la realidad efectiva, o sabiéndola tan solo como *suya* en general, la razón procede, en este sentido, a tomar posesión universalmente del patrimonio que se le ha asegurado, y planta en todas las cumbres y valles el signo de su soberanía. Mas este «mío» superficial no es su interés último; la alegría de esa toma universal de posesión encuentra en su patrimonio, además, a lo otro extraño que la razón abstracta no tiene en ella misma. La razón barrunta de sí que ella es una esencia más profunda, pues el yo puro *es,* y tiene que exigir la diferencia, el *ser múltiple,* le advenga a él como suyo, que se intuya como la *realidad efectiva,* y se encuentre presente como figura y como cosa. Pero si la razón se dedica a hozar en todas las entrañas de las cosas, y les abre todas las venas, para brotar de ellas frente a sí, no alcanzará esta dicha, sino que antes tiene que haberse completado en ella misma, para luego poder hacer la experiencia de su compleción (146) [315-317]

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend oder sie nur als das *Ihrige* überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigentums und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränität. Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigentume noch das fremde Andere, das die abstrakte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahnt sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist und muß fordern, daß der Unterschied, das *mannigfaltige Sein,* ihm als das Seinige selbst werde, daß es sich als die *Wirklichkeit* anschaue und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt und ihnen alle Adern öffnet, daß sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muß an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können. (186)

La observación científica de la naturaleza –el placer del coleccionista, la pasión de Rousseau por la botánica y por la clasificación de las especies naturales, todas esas grandes tipologías que Foucault atribuía a las ciencias en su «época clásica»–, estas pasiones albergan una secreta frustración, una desesperación oculta, como la razón que observa, que hundiendo sus manos en los entresijos de la naturaleza y removiendo en su interior *(aufwühlen)* es incapaz de encontrarse a sí misma en esta actividad superficial.

Pero todavía no hemos tocado aquello que completa y sella, que finaliza y confirma esa dimensión de la obra o de la acción que es lo único que puede cer-

tificar que en cierto modo sean universales; es una pregunta trampa, que precisamente el ejemplo de la universalidad del lenguaje no ayudará a resolver de un modo simple. Con todo, la noción de que una obra es como un mensaje o una comunicación de algún tipo modula lo que pensamos acerca de la producción de objetos o de la ejecución de una acción en una dirección inesperada, según la cual los objetos presuntamente piden cierto tipo de consumo mientras que los actos mismos, especialmente cuando son «histórico-mundiales», alcanzan un tipo especial de reconocimiento por parte de los otros.

En cualquier caso este es el giro que da el pensamiento de Hegel en este punto, desplazándose desde el reconocimiento de sí que se vuelve accesible para mí cuando me externalizo, hacia la atención y el interés de los demás: «la realización efectiva es… una exposición de lo suyo en el elemento universal, con lo que deviene, y debe devenir, la Cosa de todos» (309; 251) [499]. Este énfasis en la universalidad de lo que verdaderamente es individual es casi lo opuesto a ese lugar común del individuo frente a la sociedad que se ha convertido en un acto reflejo en la tradición occidental (y que aquí Hegel explícitamente denomina «decepción» *[Betrug]*):

> Hay, pues, tanto un engaño de sí mismo como de los otros cuando se supone que se trata solo de la Cosa *pura;* una conciencia que abre y revela una Cosa hace más bien la experiencia de que los otros, igual que hacen las moscas con la leche recién servida, se apresuran a acercarse y quieren sacar partido de ella; y ellos hacen en la conciencia la experiencia de que para ella tampoco se trata de la Cosa como objeto, sino como la Cosa suya. En cambio, si se supone que solo la *actividad misma,* el uso de las facultades y capacidades, o el proferirse de esta individualidad es lo esencial, también se hace recíprocamente la experiencia de que *todos* se agitan y se tienen por invitados, y en lugar de un *puro* hacer, o de una actividad *singular* peculiar y propia, lo que se ha abierto y revelado era más bien algo que, en la misma medida, era *para otros,* o *una cosa misma.* En ambos casos ocurre lo mismo, y tiene solo un sentido diverso frente a aquel que se había supuesto que debía valer. La conciencia hace la experiencia de que ambos lados son momentos igualmente esenciales, y con ello, de lo que es la *naturaleza de la Cosa misma,* a saber ni solamente Cosa que estuviera contrapuesta a la actividad en general y a la actividad singular, ni actividad que estuviera contrapuesta al persistir y que fuera el *género libre* de estos momentos en cuanto *especies* suyas, sino una esencia cuyo ser es la *actividad* del individuo *singular* y de todos los individuos, y cuya actividad es inmediatamente *para otros,* o bien: es una *Cosa,* y solo es

Cosa en cuanto *actividad de todos* y de *cada uno;* la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia *espiritual.* (251-252) [499-501]

Es ist also ebenso Betrug seiner selbst und der anderen, wenn es nur um die *reine Sache* zu tun sein soll; ein Bewußtsein, das eine Sache auftut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die anderen, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen, – und sie an ihm, daß es ihm ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die *seinige* zu tun ist. Hingegen, wenn nur das *Tun selbst,* der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Aussprechen dieser Individualität das Wesentliche sein soil, so wird ebenso gegenseitig die Erfahrung gemacht, daß alle sich rühren und für eingeladen halten und statt eines *reinen* Tuns oder eines *einzelnen* eigentümlichen Tuns vielmehr etwas, das ebensowohl *für andere* ist, oder *eine Sache selbst* aufgetan wurde. Es geschieht in beiden Fällen dasselbe und hat nur einen verschiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten sollte. Das Bewußtsein erfährt beide Seiten als gleich wesentliche Momente und hierin, was die *Natur der Sache selbst* ist, nämlich weder nur Sache, welche dem Tun überhaupt und dem einzelnen Tun, noch Tun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren *Arten* freie *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Tun unmittelbar *für andere* oder eine *Sache* ist und nur Sache ist als *Tun Aller* und *Jeder;* das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist. (309-310)

Esta inesperada revelación de lo colectivo en el interior de la individualidad y de su obra nos conduce a dos líneas distintas aunque fundamentales dentro del pensamiento de Hegel: la primera es, por supuesto, el espíritu mismo, en cuya estructura los demás, y lo universal que definen, resultan constitutivos: aunque ahora de una forma más histórica que estructural, dando lugar a una serie de «figuras» a través de las que entrevemos la llamada filosofía de la historia de Hegel.

La otra dirección hacia la que nos lleva el *ethos* del trabajo y de la externalización puede decirse que es más metafísica que histórica, en el sentido en que registra lo que parecen «-ismos» filosóficos y cosmovisiones, y no tanto coyunturas y situaciones. Lo que aquí hay en juego es la concepción hegeliana de la inmanencia, un compromiso filosófico que puede tener más recorrido que la celebración de una ética del trabajo y de la externalización (con la que, sin embargo,

está íntimamente relacionada) y que, sobre todo desde un punto de vista político, tendrá mucha importancia en el debate de las generaciones siguientes acerca de las implicaciones revolucionarias o reaccionarias de la obra de Hegel.

Pero ese debate ha de ir precedido por un tipo distinto de reserva, la de que, a pesar de su familiaridad con Adam Smith y con la incipiente doctrina económica[9], la concepción de Hegel del trabajo y del empleo –que he descrito específicamente como ideología de lo artesano– no revela ninguna anticipación de la singularidad de la producción industrial ni del sistema fabril. Y aun cuando una destacada corriente de la tradición marxista valora la satisfacción que proviene del trabajo e intenta ideologizar una concepción positiva y operaísta del trabajo colectivo, no puede decirse que en este punto los análisis de Hegel del trabajo y de la producción individual puedan ser fácilmente transferidos a la nueva situación industrial. La concepción de Marx de la cuádruple naturaleza de lo que llama alienación[10] no puede ser extrapolada a partir de Hegel, aunque con una intensificada dosis de negatividad es posible ver la dialéctica de la *Crítica* de Sartre como un desarrollo radical de las ideas hegelianas de la externalización y de la internalización aplicadas a la propia historia.

---

[9] Véase G. Lukács, *The Young Hegel,* Cambridge, MIT Press, 1976 [ed. cast.: *El joven Hegel,* traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1976. *(N. del T.)*].

[10] K. Marx, *Early Writings,* Londres, Penguin, 1975, pp. 322-334 [véase «El trabajo enajenado», en *Manuscritos de economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 2007 (1968), pp. 102-120; la traducción es de Francisco Rubio Llorente. *(N. del T.)*].

VII Inmanencia

Sin lugar a dudas, el compromiso de Hegel con la inmanencia se observa con más intensidad en el ataque a gran escala de Hegel contra la ética, sobre todo la de tipo kantiano. (Resulta importante distinguir el término técnico alemán para este ámbito filosófico específico –*Moralität* o moralidad– de las asociaciones de la palabra *Sittlichkeit,* que expresa los valores colectivos o las costumbres –*Sitten*– de un grupo o periodo histórico, y que Hegel considera como *Geist* o espíritu, y no tanto como una mera ética individual.)

Ya hemos encontrado momentos en los que Hegel pone filosóficamente a prueba el *Sollen* o imperativo ético y demuestra sus contradicciones: por ejemplo, la que hay entre la naturaleza y el deber, concebido por Kant como inmotivado y no placentero (hasta el punto de que el placer que uno obtiene fruto del cumplimiento del deber lo convierte en un acto interesado, y por tanto no completamente ético, es decir, desinteresado). Pero la «moralidad» está destinada a producir cierta unidad o armonía definitiva entre la naturaleza y el sujeto ético.

> Pero la *compleción* de esta ha de *aplazarse hasta el infinito;* porque si realmente llegara a tener lugar, la conciencia moral quedaría cancelada. Pues la *moralidad* solo es *conciencia* moral como la esencia negativa, para cuyo deber puro la sensibilidad es solo un significado *negativo,* es solo *no adecuada.* En la armonía, sin embargo, la *moralidad* desaparece en cuanto *conciencia,* o en cuanto su *realidad efectiva,* igual que en la conciencia moral, o en la realidad efectiva, desaparece su *armonía.* Por eso, no puede llegar a completarse efectivamente, sino que ha de

> pensarse solo como *tarea absoluta,* esto es, como una tarea tal que se queda en tarea sin más. (446-447/368) [703-705]

El problema guarda cierto parecido con otro más apasionado o existencial, el de la llamada ley del corazón, en el que el héroe solitario (en otras palabras, Jean-Jacques) se enfrenta al mundo exterior con la autenticidad de su amor y de su pasión privados: una realidad que es

> [por un lado] una ley que oprime a la individualidad singular, un orden violento del mundo que contradice a la ley del corazón; por otro lado, es una humanidad que sufre bajo ese orden que no sigue la ley del corazón, sino que se halla *sometida* a una necesidad extraña. (275/221) [449]

El individuo busca entonces liberar a la humanidad de esta alienación, busca establecer la ley del corazón como una ley universal, momento en el cual su propia individualidad se desvanece, y su pasión degenera en lo que Hegel se aventura a llamar[1]

> inversión interior de sí misma [...] la locura de la conciencia, a la cual su esencia le es inmediatamente inesencia, y su realidad efectiva le es inmediatamente efectiva irrealidad. [...] los latidos del corazón por el bienestar de la humanidad se convierten en la furia del engreimiento enloquecido; en la ira de la conciencia por conservarse frente a su destrucción [...]. (280/225-226) [455-457]

La referencia inmediata es, claramente, la agonía de Rousseau en *Rousseau juge de Jean-Jacques,* en la que la filantropía y la paranoia se reúnen en una desesperada unidad dialéctica.

Entonces, en ambas instancias un *ethos* individual se encuentra con la otredad de la colectividad o del mundo y zozobra en la imposible contradicción de la propia noción de «ley», recapitulando esa dialéctica previa de las leyes internas de la naturaleza, de la «fuerza» o esencia y su diferencia respecto a la apariencia. La «ley» es un desesperado intento del *Verstand* de pensar la inmanencia mediante la separación de sus momentos: el interior del exterior, el antes del después, la causa del efecto, la posibilidad de la actualidad. En realidad, la palabra «actuali-

[1] Tanto Gómez Ramos como Wenceslao Roces para *«Verkehrung»* optan por «inversión». La traducción inglesa dice «perversion» (perversión). *[N. del T.]*

dad» –*actuality,* una traducción inglesa más atinada y útil que su equivalente alemán *Wirklichkeit,* o realidad como tal[2]– supone aquí todo un programa hegeliano; y podemos hacernos cargo mejor de la doctrina hegeliana de la inmanencia si comprendemos que, para Hegel, la actualidad ya incluye sus propias potencialidades y posibilidades; no son algo separado y distinto de ella que esté descansando en algún mundo alternativo o en el futuro. En tanto que posibilidad esta promesa de lo real ya está aquí y no es únicamente «posible».

Esta dialéctica, desarrollada minuciosamente en la *Lógica,* está en el corazón mismo del realismo de Hegel, tanto en la política como en la historia. Es también la otra cara de la doctrina hegeliana de la necesidad, de la que dice que la filosofía es su estudio, pero acerca de la cual a veces él mismo parece ofrecer una visión retrospectiva –aquello tan famoso de la lechuza de Minerva que emprende su vuelo al anochecer– aunque insistiendo en que la filosofía solo tiene que ver «con lo que es»[3]. Finalmente, todas estas observaciones parece que excluyen el futuro, y, de un modo u otro, organizan la realidad como un presente temporal en el que no puede concebirse un cambio radical.

Lo cierto es que esto sería un resultado paradójico para la filosofía dialéctica; pero a menudo se ha discutido de forma plausible el conservadurismo esencial de Hegel, su presunta defensa del *statu quo* prusiano, e incluso si se rebatiese, la refutación también tendría que ir acompañada de alguna demostración convincente de cómo puede afirmase que la inmanencia hegeliana alienta un estado mental revolucionario y no más bien lo disuade fortaleciendo una especie de impotente apatía, que él mismo habría llamado «abotargamiento»[4]: «este vaivén abotargado del espíritu, que ya no diferencia nada dentro de sí» (424/349) [671]. Al fin y al cabo, ¿qué otra cosa puede esperarse del famoso lema «lo efectivamente real es racional y lo racional es efectivamente real» (ciertamente una ca-

---

[2] Cuando en el ámbito filosófico (pienso sobre todo en textos de Kant y Hegel) se traduce con cierto cuidado, se suele emplear «realidad efectiva» para *«Wirklichkeit»* con el objeto de distinguirlo de *«Realität»,* que se suele trasladar simplemente como «realidad» (en este punto del texto inglés se dice *«reality as such»,* «realidad como tal»). *[N. del T.]*

[3] G. W. H. Hegel, *The Philosophy of History* (traducción de J. Sibree), Nueva York, Dover, 1956, p. 87; y *Elements of the Philosophy of Right,* editado por Allen W. Wood, traducción H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 23 [eds. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 2012, p. 177; y *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 19. *(N. del T.)*].

[4] *Das dumpfe. [N. del T.]*

racterización del alma del hegelianismo mucho mejor que la vieja fórmula tripartita)? Una anécdota apócrifa cuenta que el estudiante Heinrich Heine se acercó al maestro al final de una clase y le preguntó con impertinencia si esta fórmula no era, de hecho, bastante conservadora. Se supone que Hegel miró con desdén al advenedizo y apuntó, «como resulta obvio que eres un chico inteligente, solo a ti te revelaré el significado secreto: que lo real debe llegar a ser racional, y que lo racional debe llegar a ser real».

En realidad, la izquierda siempre ha entendido la doctrina hegeliana en este sentido, reforzando así la ambigüedad política general de su obra y planteando una vez más la cuestión de la temporalidad y la de la compatibilidad del cambio histórico con la doctrina hegeliana de la inmanencia. Si lo real debe llegar a ser racional, entonces aparentemente hemos vuelto al mundo de los imperativos éticos de Kant, y todas las severas restricciones de Hegel se retiran a sus posiciones. De hecho, en esta lectura de Hegel –que el mismo Marx defiende en su propia doctrina– el futuro ya está presente en el presente temporal: el presente ya es de un modo inmanente el futuro «que debe» ser. El cambio histórico existe, pero se trata de un cambio sistémico; es el movimiento de las grandes «figuras» hegelianas o *Gestalten,* que anticipan posteriores concepciones estructurales de la realidad social, de epistemes o incluso de modos de producción.

Esto no equivale a decir que una noción así de totalidad no siga siendo ambigua: pues la afirmación de que el futuro está latente en el presente puede significar que el futuro ya está aquí, pero esperando en el seno del presente como la estatua espera ser liberada del bloque de mármol del escultor; o puede significar simplemente que cualquier futuro ya está presente de forma subjetiva e insubstancial en los deseos y en los anhelos, que nunca serán realizados toda vez que «el futuro nunca llega».

Nadie puede rescatar al hegelianismo de las profundas ambigüedades estructurales de este tipo, que claramente son indisociables de la unidad de los opuestos. Pero el énfasis en el *ethos* del trabajo y de la actividad al menos tiende a inclinar la balanza hacia la praxis, como deja dramáticamente claro un sorprendente pasaje en la discusión previa de Hegel acerca del mundo religioso (en la sección de la conciencia infeliz). Hegel está discutiendo las divisiones internas de la vida real del Medievo, en el que «La conciencia desdichada, empero, solo se encuentra como *deseante* y como *trabajando;* lo que no hay para ella es que el encontrarse así, la certeza interna de sí misma, esté subyaciente en el fondo, y que su sentimiento de la esencia sea este sentimiento de

sí» (170/132) [293]. A ello le sigue una extraordinaria explosión, en la que Hegel sostiene que la realidad de la praxis sobrepasa cualquier ignorancia o represión religiosa:

> Que la conciencia inmutable *haga renuncia* de su figura y la *abandone,* mientras que, en cambio, la conciencia individual *agradezca,* esto es, se *deniegue* la satisfacción de la conciencia de su autonomía, y separándose de la esencia de la actividad, se la atribuya al más allá: por medio de estos dos momentos de *entregarse mutuamente* por ambas partes es como se le origina a la conciencia, entonces, su *unidad* con lo inmutable. Solo que, al mismo tiempo, esta unidad se halla afectada por la separación, está, a su vez, fracturada dentro de sí, y vuelve a salir de ella la oposición de lo universal y lo singular. Pues, por cierto, la autoconciencia renuncia *en apariencia* a la satisfacción de su sentimiento de sí, pero alcanza la satisfacción *efectiva* del mismo: pues que *ella ha sido* deseo, trabajo y disfrute; ha *querido, ha actuado* y *ha gozado* como conciencia. Asimismo, su *agradecer,* en el que reconoce al otro extremo como la esencia y se cancela a sí misma, es él mismo *su* actividad *propia,* que equilibra la actividad del otro extremo y que frente a la buena acción de abandonarse coloca una actividad *igual; pero* cuando aquel le cede su *superficie,* lo agradece *también,* y con ello, al abandonar su actividad, es decir, su *esencia,* hace propiamente más que el otro extremo, que se limita a repeler de sí una superficie. Así pues, todo el movimiento se refleja, no solo en el desear, el trabajar y el gozar efectivos, sino incluso en el agradecer mismo, donde parece suceder lo contrario: en el *extremo de la singularidad.* La conciencia se siente ahí como esto singular, y no se deja engañar por la apariencia de su acto de renuncia, pues la verdad de tal acto es que ella no se ha entregado; lo que se ha producido no es más que la reflexión desdoblada hacia ambos extremos, y el resultado es la reiterada fisión entre la conciencia contrapuesta de lo *inmutable* y la conciencia del querer, el ejecutar y el gozar que se le *oponen enfrente,* de un lado, y la conciencia del mismo acto de renuncia a sí, o de la *singularidad que-es-para-sí* como tal, de otro. (134-135) [297]
>
> Daß das unwandelbare Bewußtsein auf seine Gestalt *Verzicht tut* und sie *preisgibt,* dagegen das einzelne Bewußtsein *dankt,* d. h. die Befriedigung des Bewußtseins seiner *Selbständigkeit* sich *versagt* und das Wesen des Tuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des *gegenseitigen Sich-Aufgebens* beider Teile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtsein *seine* Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung affiziert, in

sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtsein entsagt zwar *zum Scheine* der Befriedigung seines Selbstgefühls, erlangt aber die *wirkliche* Befriedigung desselben; denn *es ist* Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; *es* hat als Bewußtsein *gewollt, getan* und *genossen.* Sein *Danken* ebenso, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt und sich aufhebt, ist selbst *sein eigenes* Tun, welches das Tun des andern Extrems aufwiegt und der sich preisgebenden Wohltat ein *gleiches* Tun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine *Oberfläche* überläßt, so dankt es *aber auch* und tut darin, indem es sein Tun, d. h. sein *Wesen* selbst aufgibt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflektiert sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegenteil zu geschehen scheint, in das *Extrem der Einzelheit.* Das Bewußtsein fühlt sich darin als dieses Einzelne und läßt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen, denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zustande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat [ist] die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtsein des *Unwandelbaren* und in das Bewußtsein des *gegenüberstehenden* Wollens, Vollbringens, Genießens und des auf sich Verzichtleistens selbst oder der *fürsichseienden Einzelheit* überhaup (172-173)

VIII El espíritu como colectividad (*Antígona,* o el Uno en Dos)

Ahora debemos cruzar esa frontera aparentemente decisiva que separa los capítulos dedicados a la conciencia y a la individualidad de los que se ocupan explícitamente del espíritu o *Geist,* que equivale a decir de la vida colectiva como tal. Sin embargo, en realidad esta frontera también sirve para aclarar retrospectivamente cuánto de los capítulos previos era implícita o explícitamente interpersonal e incluso, en varios casos, social. Por ejemplo, será necesario volver a la dialéctica del amo y el esclavo con el fin de juzgar hasta qué punto este «momento» puede ser considerado un acontecimiento histórico y hasta qué punto es una estructura permanente. El que estas dos perspectivas puedan combinarse dialécticamente de algún modo es una cuestión abierta –lo que significa que es una cuestión que me siento tentado a contestar negativamente.

En tanto que evento, el conflicto que desemboca en la relación amo/esclavo parece que pertenece al orden del mito, como esa noción de cierto tipo de contrato social que parece anticipar; en otras palabras, se trata de una narración de los orígenes y, en ese sentido, podría parecer que es, con independencia de que sea más cosas, una forma ilícita de pensamiento filosófico, tanto más cuestionable en tanto que posee genuina fuerza retórica o representacional. (Debe tenerse en cuenta que parece haber dos mitos de ese tipo en Rousseau: además de su versión de los orígenes contractuales, tenemos su denuncia de la propiedad privada en el *Segundo Discurso:* «quien primero diga esto es *mío…*».) Sin duda existe la posibilidad de considerar esa narración de los orígenes un mero tropo (como el opuesto a la genealogía), un recurso para articular y representar una estructura y no tanto para asegurar la producción de un evento. Pero en este

punto parece indispensable consultar el comentario más rico acerca de este episodio, el más influyente históricamente, o sea el de Alexandre Kojève, cuyas lecciones (1933-1939) suponen una explosiva reinvención de Hegel en muy diversas formas que nos conducen a demasiadas direcciones como para poder explorarlas exhaustivamente aquí. Baste decir que la lectura de Kojève hoy en día ya no puede ser la nuestra, pues estamos en una situación muy diferente de la de esa larga Guerra Fría de 1917-1989; pero que puede resultar útil al articular temas e interpretaciones que nos deben distinguir de él, particularmente ese «fin de la historia» que se le ha atribuido y que recientemente ha sido resucitado.

En realidad, parece que Kojève predijo no uno sino dos fines de la historia. En uno de ellos, la convergencia entre los Estados Unidos y la Unión Soviética realiza de un modo concreto la supuesta hipótesis de Hegel de un «Estado universal y homogéneo» (145) [190]: algo que se ha interpretado como la inauguración de la sociedad sin clases. Pero esto es así solo si se entiende «clase» como un concepto puramente social y se redefine (como hace el propio Kojève) en torno a la noción de reconocimiento. Solo atisbaremos la verdad históricamente más profunda que hay en el aserto de Kojève si entendemos este decisivo momento como la desaparición de la aristocracia y de su cultura (y también la evanescencia del campesinado). De hecho, ahora sabemos que en Europa el Antiguo Régimen no desaparece del todo hasta 1944, cuando el Ejército Rojo entra en una Polonia y en una Prusia oriental todavía semifeudales (en otras cronologías mundiales de posguerra este momento generalmente coincidirá con la reforma agraria)[1]. Lo que denominamos «cultura de clase» e incluso «conciencia de clase» parece haberse predicado en la autodefinición de la burguesía por oposición a las aristocracias feudales: cuando estas desaparecen –o donde, como en los Estados Unidos, nunca llegaron a existir– surge una forma sociocultural bastante diferente cuyo síntoma a menudo suele consistir en sustituir «burguesía» por el término «clase media», una caracterización no económica. Este nuevo sujeto universal –que hoy en día en el globo poscolonial encontramos por todas partes– es democrático no tanto en el sentido de que cada individuo de aquí en adelante sea «reconocido» –como Kojève a veces parece implicar (145-146) [190-191]–, sino en virtud de esa *demanda* que hace cada sujeto para un igual reconocimiento, y de ese odio igualitario hacia los estatus y los privilegios espe-

[1] Véase A. Mayer, *The persistence of the Old Regime,* Nueva York, Pantheon Books, 1981 [ed. cast.: *La persistencia del Antiguo Régimen,* traducción de Fernando Santos Fontenla, Madrid, Alianza, 1994. *(N. del T.)*].

ciales que también puede ser caracterizado como una conciencia de clase plebeya que se encuentra en todas partes y no solo en la «clase media-baja» norteamericana o en las masas postsoviéticas (o postsocialistas). También China, tras la Revolución Cultural, emergió como una población que carecía de los viejos reflejos prerrevolucionarios; y la teorización hindú de lo subalterno también tiene por objeto otra individualidad así de «homogénea y universal» (que claramente no es incompatible con la fiebre por hacer dinero en el nuevo sistema mundial). Pero a partir de ahora es importante no confundir esta mentalidad de cultura de masas con la noción económica de clase social, ni tampoco atribuirle el final de la lucha de clases ni la emergencia de algún nuevo tipo de impulso democrático radical a nivel político. Y en cuanto al final de la revolución y de la ideología que supuestamente Kojève también predijo con su teorización del «fin de la historia», parece bastante claro que en la globalización y en la posmodernidad no adoptarán las mismas formas que históricamente exhibían en un mundo en el que aún persistían remanentes del Antiguo Régimen (o, en otras palabras, en el periodo que todavía denominamos «modernidad»).

El otro fin de la historia teorizado por Kojève toma forma en su lectura del espíritu absoluto, que quiere representar de alguna manera antropomórfica como hizo con su evocación de Napoleón (al que volveremos). Lo cierto es que no está del todo claro si el triunfo de Napoleón (o más tarde el de Stalin, o más tarde aún para Kojève, el de De Gaulle) representa el clímax narrativo o la culminación del proceso revolucionario, o si la suprema realización alegórica de ese proceso no ha de encontrarse más bien en esa encarnación filosófica definitiva que Kojève teoriza como «el sabio» (y, de hecho, quizá es posible percibir cómo vacila entre ambos que, en ciertos momentos, se funden en el tradicional filósofo-rey). Sin duda Kojève tiene razón al recordar con insistencia a su público académico que la figura de Napoleón resulta fundamental para la *Fenomenología,* y que porta consigo, según Hegel, la rica promesa de la misma Revolución francesa. Tampoco debemos olvidar que Hegel escribió este libro antes de la caída de Napoleón y del inesperado triunfo de la reacción europea que se le opuso durante el resto de su carrera; tal y como Kojève expuso sus lecciones durante el momento cumbre del poder y de las promesas de Stalin (y mucho antes de su propia conversión al gaullismo y después a la Unión Europea, por no hablar de la disolución de la URSS). Respecto al Sabio, sin embargo, creo que es esencial abordar el espíritu absoluto de tal forma que no lo personifiquemos en ninguna figura antropomórfica particular o «sujeto centrado», y mucho menos lo cosifiquemos en una etapa histórica aparte o en un momento por derecho propio.

Hechas estas reservas, debemos volver a la pionera reinterpretación de Kojève de la *Fenomenología,* pero no sin antes haber afrontado de un modo más directo su concepción del espíritu: «[con esta autoconciencia]», dice Hegel, casi como si tuviera en mente la presente investigación, «ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu.* Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas: *yo* que es *nosotros,* y *nosotros* que es *yo*» (145/110) [255], una condición descrita en otra parte como que «se hace consciente de ser su singularidad reconciliada con lo universal» (165/128) [287], una fórmula notablemente demasiado simplificada respecto a la cual resulta mejor permanecer disconforme, todo ello mientras recordamos que hemos identificado lo universal con el lenguaje y no con alguna entidad cosificada que supuestamente sea la totalidad social.

Lo cierto es que tal «reconciliación» no ha de entenderse desde la óptica del estereotipado conflicto entre el individuo y «la sociedad»; sino entrevista como un momento previo en el que la sociedad como entidad aún no ha coligado realmente. Esto es, de hecho, lo que el famoso capítulo sobre *Antígona* nos ofrece como testigos, y sirve como primer panel –el surgimiento de la polis se concibe ahora como una sociedad premoderna o incluso tribal– en un tríptico que de un modo muy perceptible excluye la Edad Media (ya referida en la conciencia infeliz), que salta a la sociedad secular (o «moderna» de un modo incipiente) en el periodo de la monarquía absoluta, y después al momento revolucionario de 1789 y al final del Antiguo Régimen.

No comentaré demasiado la lectura de Sófocles que hace Hegel, que ha dado lugar a una larga tradición aún vigente hoy en día[2]: me sitúo en el bando de los que atienden a la insistencia del último Hegel en la necesaria equivalencia de las posiciones de Antígona y Creonte, y en que la tragedia siempre presupone

---

[2] Sobre *Antígona* véanse los comentarios más tardíos de Hegel en *Aesthetics,* Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 1217-1218; los de Jacques Lacan en *Le séminaire, libre VII: L'Ethique de la psychanalyse* (París, Éditions de Seuil, 1986); así como los de Alenka Zupančič en *Ethics of the Real* (Londres, Verso, 2000) y los de Judith Butler en *Antigone's Claim* (Nueva York, Columbia University Press, 2000). [Existe traducción castellana: *Lecciones sobre la estética,* Madrid, Akal, 1989 (trad. de Alfredo Brotons; acerca de «Antígona» el índice onomástico-temático de dicha traducción remite a las páginas 161, 341 y ss., 346, 415,418, 628, 837, 868 y 871); *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960),* Buenos Aires, Paidós, 1990 (trad. de Diana S. Rabinovitch); *El grito de Antígona,* Barcelona, El Roure Editorial, 2001 (trad. de Esther Oliver Pérez). *(N. del T.).*]

un conflicto histórico irresoluble entre dos fuerzas que se destruyen mutuamente. Pues, según la lectura de Hegel, no solo se destruye al mismo Creonte y a su víctima, sino que junto a ellos queda irremediablemente hecha añicos la propia forma de la polis (que necesariamente da paso a esa expansión tan diferente de una única ciudad-Estado triunfante en el Imperio romano). La tragedia titulada *Antígona* es, por tanto, una manera de contemplar la propia historia en su más irreconciliable singularidad: de este momento no puede provenir ninguna síntesis, ninguna teodicea optimista puede incluirlo, ni siquiera la exitosa historia del Estado como tal; *Antígona* es un testimonio de la existencia de problemas que no pueden resolverse, y como tal invalida el mito de Hegel como pensador teleológico.

Pero la característica más reveladora desde un punto de vista dialéctico de la lectura de Hegel no reside tanto en su culminación cuanto en su punto de partida. Alain Badiou ha insistido con frecuencia en lo que podríamos llamar el lado maoísta del pensamiento político de Hegel: en particular la defensa que hace el filósofo de la máxima «el Uno en Dos»[3]. La prueba más inmediata de esta sorprendente afirmación se encuentra, de hecho, en la doctrina política, donde Hegel sostiene una posición aún más sorprendente, la de que los partidos se fortalecen por los cismas internos –una idea que asombrará a cualquiera con alguna experiencia en la práctica política, donde la apelación a la unidad se antepone tan a menudo a la pureza ideológica–. Hegel parece querer decir que una división o cisma interno presagia la interiorización de un conflicto que de otro modo habría permanecido en el exterior y habría enfrentado a dos grupos radicalmente distintos. Sin embargo, aquí es el propio grupo el que se divide a propósito de una cuestión determinada, de modo que puede apropiarse de esta de una manera diferente y más satisfactoria. Hegel no parece prever ese proceso de fisión infinita en grupos o sectas cada vez más pequeños que ha sido tan notable en la política de izquierdas en los Estados Unidos y en todas partes; por otra parte, convendría recordar que este proceso de división interna ha de vincularse dialécticamente con la unidad puramente formal de la propia monarquía (y también que los partidos políticos –hasta el momento clásicamente denunciados como «facciones»– en Occidente todavía estaban entonces en una fase temprana de desarrollo). Esta primera celebración práctica en el ámbito político del «Uno en Dos» puede verse entonces como un intento de sustituir una diferencia trascendente por una inmanente.

---

[3] Véase *supra* la nota 16 del capítulo II, p. 35.

La expresión del principio que aquí nos concierne sería más bien algo social, y, si se prefiere, un ejemplo temprano de lo que Luhmann habría denominado «diferenciación». De hecho, pretendo sostener que la oposición primordial que el capítulo sobre *Antígona* de la *Fenomenología* parece plantear debería entenderse como el surgimiento de una sociedad articulada como tal. Según Hegel, parece que deberíamos imaginar esos primeros colectivos humanos que preceden a la aparición de sociedades organizadas como meras «substancias simples»: todavía no tienen un contenido articulado, puesto que el contenido solo puede generarse por la propia diferenciación. Tales grupos sociales se parecen al equivalente colectivo de esa razón abstracta o unidad abstracta a la que ya nos hemos enfrentado en figuras como la conciencia epistemológica o ese imperio en el que hay un único individuo (el déspota).

Pero la consigna de Hegel –la hemos citado antes– es la de una negatividad que a este respecto es fundamentalmente una división (reserva su desdén para esa «diferencia que no es diferencia» y que, por tanto, «no marca ninguna diferencia»): «El espíritu, en su verdad simple, es conciencia, y abre sus momentos desplegándolos» –«schlägt seine Momente auseinander»– (327/266) [p. 525]. Él lee este primer momento de la comunidad desde la perspectiva de una oposición entre conciencia y autoconciencia; pero, como hemos visto, esta es solo una de las posibles tematizaciones de la forma pura de la oposición y, en el presente capítulo, será rápidamente sustituida por otra.

> El espíritu, en su verdad simple, es conciencia, y abre sus momentos desplegándolos. La *acción* lo separa en la substancia y la conciencia de esta; y separa tanto la substancia como la conciencia. La substancia, en cuanto *esencia y fin universales,* se enfrenta a sí como realidad efectiva *singularizada;* el término medio infinito es la autoconciencia, la cual, unidad *en sí* de sí y de la substancia, pasa ahora a ser *para sí,* reúne la esencia universal y su realidad efectiva singularizada, eleva esta a aquella, y actúa éticamente; – y baja aquella a esta, llevando a cabo el fin, la substancia solo pensada; produce la unidad de sí misma y de la substancia en cuanto *su obra,* y por ende, en cuanto *realidad efectiva.*
>
> En este disociarse de la conciencia, la substancia simple, por una parte, ha conservado la oposición frente a la autoconciencia, por otra parte, y por ello, expone en ella misma tanto la naturaleza de la conciencia –que consiste en diferenciarse dentro de sí misma– como un mundo articulado en sus masas. Se escinde así en una esencia ética diferenciada, en una ley humana y una ley divina. En la misma medida, la autoconciencia que se enfrenta a ella se asigna, conforme a

su esencia, a una de estas potencias, y en cuanto saber, se divide en la ignorancia de lo que hace y en el saberlo, el cual, por tanto, es un saber engañado. Aprende, entonces, en la experiencia de su acto, tanto la contradicción de *aquellas* potencias en las que la substancia se escindía, y su destrucción mutua, como la contradicción entre su saber de la eticidad de su modo de actuar y lo que es ético en y para sí, y encuentra *su propio* hundimiento. Pero, de hecho, por medio de este movimiento, la substancia ética ha llegado a ser *autoconciencia efectiva,* o bien, *este sí-mismo* ha llegado a ser sí-mismo que es *en* y *para* sí; mas lo que con ello ha sucumbido es precisamente la eticidad. (266) [525-527]

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewußtsein und schlägt seine Momente auseinander. Die *Handlung* trennt ihn in die Substanz und das Bewußtsein derselben und trennt ebensowohl die Substanz als das Bewußtsein. Die Substanz tritt, als allgemeines *Wesen* und *Zweck,* sich als der *vereinzelten* Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches, *an sich* Einheit seiner und der Substanz, es nun *für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt und sittlich handelt – und jenes zu dieser herunterbringt und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtseins hat die einfache Substanz den Gegensatz teils gegen das Selbstbewußtsein erhalten, teils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur des Bewußtseins, sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewußtsein teilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es tut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner Tat sowohl den Widerspruch jener *Mächte,* worein die Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet *seinen eigenen* Untergang. In der Tat aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum *wirklichen Selbstbewußtsein* geworden oder *dieses* Selbst zum *An und Fürsich* seienden; aber darin ist eben die Sittlichkeit zugrunde gegangen. (327-328)

En consecuencia, inicialmente no debemos leer la oposición entre «la ley humana y la ley divina» como un conflicto entre el Estado y la familia o el clan

que haga trizas la sociedad; sino antes de nada como la división que hace surgir a la propia sociedad al articular sus primeras grandes diferenciaciones, la del guerrero frente al sacerdote, o la de la ciudad frente al clan, o incluso la del exterior frente al interior. Aquí las leyes empíricas del día a día encuentran su doble en el «más allá» de una ley o mandamiento sagrados: lo sagrado encuentra lo que sería su lugar empírico en la línea de sangre familiar, mientras que el poder secular se encuentra a sí mismo en palacio. Cada uno de estos poderes larvarios genera al otro y refuerza el carácter distintivo de su opuesto: una ley humana no es posible sin una ley divina, y viceversa. Esto constituirá una paradoja solo para aquellos para los que una sociedad que se desintegra en cierto modo es lo opuesto de una próspera y duradera: pues aquí el propósito de Hegel es precisamente el de la mortalidad de las formas sociales. Lo que se afirma es que la contradicción que finalmente divide a la polis y la destruye, haciéndola vulnerable primero al poder macedonio y luego al romano, es la misma oposición que antes la originó como una estructura viable. La singular forma de la ciudad-Estado es lo que en última instancia la condena; y después señalaremos no solo que esto es algo que tiene que ver con el tamaño, sino que la propia dialéctica ha de ser interpretada desde el punto de vista de una expansión perpetua.

Sin embargo, por el momento se entenderá fácilmente que la fascinación de Hegel por *Antígona* –cualesquiera que sean sus comentarios sobre el propio personaje– tiene que ver con la astucia con la que Sófocles es capaz de situar ambas dimensiones de la oposición en el seno de la unidad de una misma familia: la encarnación del Estado y la encarnación de las leyes del inframundo son tío y sobrina (es una diferencia en el seno de una identidad que posteriormente fascinará a los lectores y espectadores del *Edipo Rey* del mismo autor; y también resulta tentador especular acerca de las potencialidades dramáticas de los tíos en general –como en *Hamlet* o en la antropología del matriarcado–). Al mismo tiempo las diferencias cualitativas dentro de esta representación –de lo que da muestra la tendencia a admirar a Antígona y a ver en Creonte una encarnación relativamente débil y torpe del poder del Estado– son la expresión de la inconmensurabilidad de las dos dimensiones en disputa: la combinación de rigidez y vacilación que se da en Creonte se distingue muy claramente de la heroica determinación y melancolía de Antígona, como se distingue la belleza, no tanto de la fealdad, cuanto de la torpeza y de la falta de gracia, de la externalidad de la caricatura y de la retórica del Estado. Es como si se hubiesen dispuesto dos modos de representación radicalmente diferentes dentro de un único proyecto repre-

sentacional, que revelasen su divergencia estructural fundamental mediante lo que en apariencia es una mera distinción estilística.

Pero también aquí la identidad dialéctica entre identidad y diferencia trasciende todos estos niveles: la unidad original de estos dos niveles en los que se ha dividido la substancia social es lo que permite que sean representados dentro de una narración unitaria; mientras que la distancia radical entre las dos fuerzas irreconciliables en cuestión es lo que ejerce presión en la superficie representacional y genera la disonancia que expresa el significado unitario de la contradicción trágica. La fragilidad de la polis reside precisamente en su capacidad para incorporar e internalizar estas dos fuerzas y dimensiones tan diferentes que finalmente la harán añicos, a diferencia de lo que sucede en las antiguas sociedades sagradas o en los modernos Estados seculares que no incluyen las mismas tensiones fatales.

Asimismo es importante recordar que la disolución de la polis también significa la desaparición de esa tematización o contenido específico a través del cual se expresaba su contradicción: así, aunque posteriormente se darán analogías estructurales entre la oposición entre la ley humana y la divina planteadas en *Antígona,* como en el conflicto prerrevolucionario (en el siglo XVIII) entre Ilustración y fe, tales paralelismos –siguiendo la idea de las variaciones sin tema– jamás deberían cosificarse en algún tipo de tesis más general acerca de la religión, sino más bien historificarse hasta el punto de que cada oposición se convierta en una singularidad única. Lo extremadamente difícil que resulta mantenerse fiel a este consejo metodológico no solo plantea dificultades para el lector/intérprete, sino que conduce al propio problema formal de Hegel, de una magnitud mucho mayor: debía dotar de contenido a su propio análisis sin perpetuar ese contenido, permitiendo que se multiplicase en las temáticas de un sinnúmero de oposiciones sin dejar que los términos de ninguna de esas oposiciones se encalleciesen en una tesis filosófica específica. Mientras tanto, él también debía llevar a cabo el ejercicio dialéctico de tales oposiciones sin dejar tampoco que el método se cosificase, como sucede con la doctrina estructuralista, y como amenaza con pasar incluso cuando se lo describe como «dialéctica» (una palabra que evita todo lo posible, como hemos visto).

Diferencias sin términos positivos, como se ha observado: pero también puede caracterizarse el método como la evasión deconstructiva de las proposiciones positivas, o esa suspicacia de la Escuela de Fráncfort respecto a los positivismos y a cualquier tipo de posición afirmativa (para ellos lo «ideológico» equivalía a lo «dogmático» de los filósofos de la época de Hegel). En cierto modo, el libro

de Michael Forster *Hegel and Skepticism*[4] nos ofrece una des-familiarización respecto a todo esto, pues demuestra de un modo fructífero el parentesco entre la crítica hegeliana del *Verstand* (o pensamiento externalizado y cosificado) y la *equipolencia* del antiguo escepticismo, que se impuso la tarea de pensar los argumentos más persuasivos contra cualquier posición o proposición afirmativa.

Contra estas analogías metodológicas también hemos de aplicar el propio *dictum* de Hegel, el de que la subjetividad siempre debe dividirse; o, en otras palabras, que siempre tiene que volverse concreta dividiéndose, que equivale a decir que siempre debe darse a sí misma el contenido temático de una oposición específica. En otras palabras, no podemos cumplir esas órdenes contra la positividad persistiendo en la indeterminación: debemos abandonar lo determinado y abrirnos paso a través de ese contenido específico hasta que lleguemos al otro lado –un requerimiento que me parece que distingue a esta dialéctica del escepticismo más absoluto de la deconstrucción–. En realidad, vemos que si perseveramos lo suficiente en los términos de un determinado momento de una oposición, esos términos se deshacen ellos mismos, sin duda dando lugar a otros nuevos. Pero este proceso de flujo y de transformación y fisión perpetuas no debe ser cosificado en una noción filosófica o sociológica, como hace Luhmann con el concepto que él denomina «diferenciación» (cuyo parentesco con la dialéctica tradicional reconoce sin reservas)[5].

De todos modos, el problema más difícil no reside tanto en la disolución de una determinada oposición y su transformación histórica en algo distinto cuanto en el comienzo de todo el proceso: ¿hemos de imaginar, en otras palabras, y como nuestra propia exposición ha intentado sugerir, que antes de la contradicción de *Antígona* lo social o el espíritu era una especie de unidad amorfa «sin figura ni forma»? Eso sería una narración mítica, puesto que siempre ha habido algún tipo de orden social (o mejor, no ha habido un origen de la colectividad del mismo modo que no ha habido un origen del lenguaje). Se trata de un enigma que solo puede abordar de manera efectiva el concepto de «poner»: del mismo modo que ponemos la anterioridad de un objeto sin nombre junto al nombre o a la idea que acabamos de articular, también respecto a la cuestión de

---

4 La referencia completa es M. Forster, *Hegel and skepticism,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989. *[N. del T.]*

5 N. Luhmann, *The differentiation of society,* Nueva York, Columbia University Press, 1982, p. 305. [Es traducción de *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981. *(N. del T.).*]

la temporalidad histórica siempre ponemos la preexistencia de un objeto informe que es la materia prima de nuestra emergente articulación social o histórica. En esos momentos textuales Hegel tiende a recurrir a lo que evidentemente eran términos científicos de su época. Así, en un punto de la «observación de la naturaleza» habla de que «Estos predicados, solo se los encuentra, tal como son en verdad, como universales; por eso, en virtud de esta autonomía, conservan el nombre de *materias [Materien],* las cuales no son ni cuerpos ni propiedades [...]» (195/153) [329]. En otro punto, en un contexto más sociohistórico, usa el término *Massen* (masas):

> En virtud de ello, las *diferencias* que hay en la esencia misma no son determinidades contingentes, sino que, merced a la unidad de la esencia y de la autoconciencia –y solo de esta última podría venir la desigualdad– son las masas de su articulación penetrada de su vida... (321/261) [517]

Finalmente, en un momento más crucial todavía, cuando aparece la secularización (o modernidad), se nos expone una elaborada digresión alegórica acerca de los elementos («Igual que la naturaleza se despliega en los elementos universales [aire, agua, fuego y tierra]» (366; 300) [585]).

Pienso que estas figuras relativamente incoadas son designadas para designarse a sí mismas como incoadas (de este modo, como términos son alegorías tan autorreferenciales cuya imprecisión en tanto que palabras también está destinada a expresar la imprecisión que ellas mismas presuponen). Sugieren algo que hoy en día entenderíamos como «niveles» sociales, una palabra que, a diferencia de las de Hegel, tiene la desventaja de ser demasiado precisa y amenaza con convertirse en un concepto o en algún tipo de teoría social. Pues todas esas palabras obedecen a una especie de paradoja retroactiva según la cual es la articulación la que produce la imagen de persistencia retiniana del objeto al que ella misma termina dando nombre (pero que, por supuesto, no existe de esa forma antes del nombre). «El sí mismo se es a sí realmente efectivo en cuanto *cancelado y asumido*» (365/299) [583], donde el término *aufgehoben* designa precisamente esta constructivista paradoja cuasitemporal que consiste en poner un objeto por medio de lo que conceptualmente lo produce.

Si se prefiere, aquí puede usarse de un modo fecundo la oposición materia-forma, siempre que lo hagamos entre paréntesis. Pues esta paradoja (o singularidad) narrativo-temporal no solo es una solución para los problemas que plantea la resistencia crítica frente a las narraciones del origen (como la noción de Höl-

derlin del *Ur-teilung* primigenio que tantos historiadores de la filosofía de hoy en día han tomado como el propio origen mítico del idealismo objetivo alemán[6]); es una en la cual el surgimiento de una forma histórica específica genera retroactivamente la existencia de la hasta ese momento materia informe a partir de la cual se ha configurado. Se trata de una paradoja que, sin duda, solo ha llegado a conceptualizarse como tal en la filosofía contemporánea, pero que en esta lectura particular resulta posible atribuir al propio Hegel como un sustituto de esa «teología» de la que normalmente se le acusa.

Entonces, el conflicto compositivo de Hegel consiste tanto en una resistencia frente al poder cosificador de las oposiciones binarias como en su utilización. En este punto podemos seguir repitiendo lo que ya se ha dicho, a saber, que es en la multiplicación de esas oposiciones donde esa estrategia de des-cosificación resulta más fecunda: así, el siguiente capítulo de Hegel, el rico y extenso análisis de la secularización («El espíritu extrañado de sí»), comienza con una oposición entre la nobleza (entendida también en un sentido nietzscheano como la producción de lo «noble» o de lo «bueno») y la monarquía emergente. Pero esta dialéctica de lo uno y lo múltiple, que también supone un ensayo de la que hay entre el centro y el margen, rápidamente evoluciona a algo muy diferente: la incipiente contradicción entre el poder estatal y la riqueza. Al mismo tiempo, estas oposiciones cambiantes, que al jugar entre sí una y otra vez también se convierten en la oposición entre las distintas oposiciones, se complican por la intersección transversal de una entidad completamente nueva, esta es el propio lenguaje como una especie de tercer término o mediador inestable en el interior y entre todas ellas: así, la relación de los barones feudales con ese *primus inter pares* que es el rey será la del lenguaje del consejo. La relación de los cortesanos con el monarca absoluto (Luis XIV) se convertirá en la del lenguaje de la adulación; mientras que la sustitución del Estado por la pura riqueza en el siglo XVIII abre la puerta al delirante lenguaje de *El sobrino de Rameau,* en la que la adulación inesperadamente se expande hasta convertirse en mimetismo, genio artístico y crimen sadeano. Debemos considerar que el avatar final de este fenómeno proteico que por conveniencia denominamos lenguaje es la incorporación de la negatividad absoluta de la Ilustración revolucionaria por parte del propio lenguaje o cultura *(Bildung)* y su devastación de la actualidad de un modo que resulta comparable a la devastación de la idealidad por parte del escepticismo antiguo. Si las referencias históricas de este capítulo por momentos apuntan en la direc-

[6] Véase *supra* la nota 5 del capítulo II, p. 23.

ción de la contingencia y de una singularidad universalizable, el ritmo de las oposiciones que transmiten sus diversas contradicciones nos invitan a pensar en un patrón de abstracción filosófica y en una formalización de la dialéctica que no podemos llevar a cabo de un modo satisfactorio. En realidad, aquí lo esencial es la perpetuación de esa tensión entre lo histórico y lo abstracto-filosófico y no tanto su resolución en un sentido u otro. De igual modo hemos de resistir la tentación de transformar tales complejidades en puros hechos históricos –la historia, nos dice Hegel, siempre está demostrando la necesidad de la contingencia– así como de reducirlos a puros conceptos formales, como esa «diferenciación» luhmanniana.

Una vez más, el término «tematización» es una manera útil de registrar el momento en el que esas tensiones constitutivas se cosifican de manera tendenciosa en una u otra dirección. Pero que ese requerimiento de mantener la fe en la tensión y en la contradicción no es ningún esparcimiento posmoderno superficial y cómodo sobre *«l'oreiller du doute»* es algo que ha de juzgarse en función de los problemas que tendrán los lectores marxistas para situar la lucha de clases en este marco teórico hegeliano: pues la lucha de clases como tal ciertamente se nos presenta como la tematización por excelencia, como un triunfo de la filosofía (marxista) o del sistema sobre la teoría posmoderna, cuando no como la sombra de una verdadera metafísica de lo social. Es comprensible que los marxistas se muestren reacios a abandonar la noción de la primacía de la lucha de clases en favor de posiciones formalistas como las de Laclau o Mouffe, para quienes la clase o la economía a veces pueden ser un factor determinante para el conflicto político pero a veces pueden no serlo, y para los que, por tanto, el carácter de «factor determinante básico» de estos temas marxianos es filosófica y políticamente inaceptable. Este problema adquiere aún más relevancia en el marco teórico hegeliano cuando nos enfrentamos a la tesis, inevitable desde las pioneras lecturas de Kojève, de que la oposición amo-esclavo es la inscripción hegeliana de la lucha de clases y, en consecuencia, su anticipación explícita de la problemática marxiana.

El problema textual que presenta una lectura como esta de la contradicción entre el amo y el esclavo consiste en una disyuntiva entre entenderla como una situación histórica específica en una cronología identificable (como por ejemplo el surgimiento de la oposición entre ricos y pobres en la antigua ciudad-Estado) o como la hipótesis de Kojève (respecto a la que no hay evidencia textual) de que la oposición entre el amo y el esclavo persiste a lo largo de toda la historia y subyace a las referencias históricas más explícitas de Hegel como un bajo continuo

que permanece a través de todos los eventos temáticos de la partitura. Esta disputa puede solventarse, creo, apuntando a una dualidad o ambivalencia fundamental en la propia idea de reconocimiento.

Pues sin duda cabe afirmar que la estructura amo-esclavo persiste dentro del desarrollo de *El sobrino de Rameau,* donde la relación entre el rico mecenas y el genial parásito se ve enriquecida con nuevos acentos y posibilidades. El parásito –el propio Rameau– por supuesto se ve obligado a esforzarse en su ingenio e inventiva para satisfacer al mecenas; pero la secreta dependencia del mecenas respecto a su compañía se saca a relucir explícitamente, en particular su anterior hastío en ausencia de su bufón, sus requerimientos de distracción y servicios de todo tipo, así como la importantísima e interminable adulación que este singular esclavo le proporciona incansablemente al amo. Con todo, no en vano hemos trabajado la sección de la *Fenomenología* dedicada a la *Bildung* o cultura, y ahora entendemos que, una vez que hemos situado en primer plano el lenguaje como una mediación social fundamental, hemos de distinguir ese «trabajo» cultural de la labor sobre la materia que realizaban los antiguos esclavos (y que todavía realizan).

Que esta ambivalencia anticipa la distinción tradicional marxista entre base y superestructura resulta evidente: su presencia en el seno del concepto de reconocimiento es defendida muy persuasivamente por Forster, que muestra que el momento amo-esclavo de la *Fenomenología* ha de entenderse en el contexto más amplio de las sucesivas explicaciones de Hegel acerca de la desintegración histórica de la polis (o, lo que es lo mismo, acerca del surgimiento de la modernidad): así, la explicación por medio de la oposición amo-esclavo se ve acompañada en obras anteriores sobre el cristianismo por la división de clases entre ricos y pobres (y, en las posteriores, por la diferencia entre conciencia y autoconciencia)[7]. Además, en su elaboración fundamental en la *Fenomenología* ya queda claro que a la lucha por el reconocimiento le seguirían el trabajo y la producción, y la distinción estructural entre propietarios y trabajadores: si se interpreta en un sentido dialéctico que la lucha por el reconocimiento nunca se ha completado, el reconocimiento y la lucha de clases terminarán coincidiendo.

Entonces, el problema puede ser abordado desde otra dirección, la de una crítica de las políticas de reconocimiento y de la insistencia en la diferencia radical entre una política de clase y el tipo de políticas de la identidad que parecen acompañar al concepto de reconocimiento, o que este parece implicar. Esto no

7 Véase M. Forster, *Hegel and skepticism,* Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 53.

significa decir que el reconocimiento sea siempre una cuestión de tolerancia liberal: en realidad, me gustaría argumentar que, en el pensamiento contemporáneo, la culminación de esta cuestión hegeliana se encuentra en la noción de «violencia redentora» de Frantz Fanon que, desarrollando la noción sartreana de la otredad como conflicto, plantea un segundo momento del conflicto entre el amo y el esclavo en el que el esclavo se levanta contra el amo y fuerza el reconocimiento bajo la forma del miedo, muy en consonancia con el espíritu y con la letra del texto inicial de Hegel. Pero Fanon habla desde la situación de la colonización, y aquí los actores –sujetos coloniales, señores imperiales– son fácilmente asimilables a protagonistas de clase. En el caso de las políticas de la identidad contemporáneas o posmodernas, el reconocimiento asegura el acceso por parte del grupo que hasta ese momento era víctima u oprimido a un estatus reconocido de nuevo actor en el sistema social en curso y, para la mayoría, a una existencia corporativa (si es que no a una secesión codificada) en lugar de a una asimilación.

Entonces, ¿hasta qué punto puede concebirse la lucha de clases en su forma más clásica como una hegeliana lucha por el reconocimiento? Una forma plausible y relativamente empírica de tratar con este dilema consiste en insertarlo dentro de la propia idea de clase y respetar la distinción que los historiadores más despiertos desde el punto de vista teórico han observado (usando una especie de fórmula «hegeliana» demótica) entre una clase-en-sí y una clase-para-sí. Esta es una distinción que reorienta el problema hacia el surgimiento de la conciencia de clase (la «formación» de una clase como un agente político autoconsciente, según la fórmula de E. P. Thompson) en lugar de hacia el hecho estructural de la división y función de clase por una parte, o, por otra, hacia la fenomenología cultural y superestructural de la conciencia de clase adquirida. Puesto que esta segunda distinción está mucho más próxima a esa oposición marxiana tradicional de la base y la superestructura, el énfasis en su surgimiento quizá pueda servir como una mediación igualmente tradicional entre las dos versiones tradicionales.

Aunque desde esa perspectiva más antigua el reconocimiento hegeliano parecería caer en el lado cultural o superestructural, fenomenológico, de la división y correr el riesgo de eliminar las condiciones más concretas de la explotación económica y de la propia estructura de producción. En realidad, convendría preguntarse, en primer lugar, hasta qué punto la lucha de clases es una cuestión de reconocimiento: no está del todo claro que la dinámica de la conciencia de clase trabajadora obtenga su reconocimiento de los jefes. Pueden presentarse argumentos más sólidos a favor de que su homólogo, la conciencia de clase dominante, generalmente aparece como proyecto político en cuanto se advierte

la amenaza del surgimiento de una clase trabajadora, de forma que la conciencia de la última –en términos hegelianos, el reconocimiento del esclavo como existencia y como peligro– precede a la conciencia del amo como ideología organizada. Pero esto quizá sea subestimar la existencia de esa otra forma de conciencia de clase opositora que precede al surgimiento del trabajo industrial y que expresa la furia contra la jerarquía y la arrogancia de estatus y contra la altivez y la ostentación de las elites y la imposición de distinciones y prohibiciones propias de un sistema de castas. Este tipo de indignación de clase vivida con pasión desde cierto punto de vista parece mucho más «cultural» que la moderna conciencia de clase trabajadora, algo que también resulta explícito al introducir la reciprocidad de la clase enemiga –la insolencia constitutiva de la aristocracia– dentro de su propia estructura. Quizá para las propias elites el equivalente de esa conciencia pueda identificarse con el esnobismo, un leve, pero no por ello menos interpersonal, sentimiento de clase. Mi impresión es que estas pasiones de clase fundamentales, motivadas por el odio y por el resentimiento y que bullen a lo largo de toda la literatura anterior, solo se vuelven «culturales» o superestructurales en un sentido más restringido después de que las castas sean sustituidas por las clases en la época del capitalismo industrial. Sin embargo, lo cierto es que persisten, y pueden observarse sus rasgos característicos en la pasión radicalmente democrática por la igualdad social y en la tentación indirectamente conectada de ver cumplidos los deseos derivados del privilegio allí donde la oposición entre ricos y pobres todavía no ha sido reemplazada por la identificación de clase desde la perspectiva de la explotación –en otras palabras, allí donde el sentido de la jerarquía social no ha sido reemplazado por la conciencia de la estructura económica.

La ambivalencia básica de la díada clase-en-sí/clase-para-sí puede explicar por qué la estructura amo-esclavo (si persiste a lo largo de los diversos «momentos» o figuras históricas de Hegel, como sostiene Kojève) no siempre resulta visible. Por volver a una analogía musical, esta estructura sería como un acorde que en distintos momentos se hunde en el fondo armónico, y queda recubierto por diversos desarrollos de la línea melódica aparentemente desconectados entre sí, pero que siempre está a punto de volver y reafirmarse. La persistencia quedará más clara si traducimos este momento a una versión abstracta de su estructura categorial sin perder de vista su contenido social concreto. La estructura amo-esclavo se ha de entender entonces como un juego entre lo esencial y lo inesencial, que es, sin embargo, una unidad de los opuestos, de modo que el amo, obviamente el término esencial, siempre está secretamente amenazado por

su propia inesencialidad más profunda y por el trabajo, por el miedo y por la producción tan esenciales del esclavo. Esta ambivalencia dialéctica regresa con toda claridad en *Antígona,* en la que un Estado aparentemente esencial se ve desplazado y anulado por el sacrificio esencial de Antígona. Pero aquí ya se han empezado a desplazar otras características o niveles del momento fundacional: pues, aunque la propia Antígona continúa siendo el lugar de la autoconciencia, su identificación se produce con la familia y con el ámbito privado de lo doméstico, y ya no con el trabajo o con la producción.

Se trata de un desplazamiento que se perpetúa de la forma más vertiginosa en la larga historia de la secularización, en la que los barones primero son esenciales y luego inesenciales y se ven desplazados por el nuevo centro regio, y este lentamente es relegado por la centralidad del dinero. En este punto la posición del esclavo se ha convertido en puro servilismo, en Versalles los antiguos barones feudales se han vuelto meros parásitos y bufones de la corte, y su función ha sido oficialmente asumida en el siglo XVIII por el séquito de aduladores profesionales dramatizados en *El sobrino de Rameau.* La producción del esclavo, solo sucintamente celebrada en su apogeo artesano en la discusión de la *Sache selbst,* aparentemente se ha convertido en el sustrato invisible de la propia vida social: un trabajo cotidiano que se da por sentado por parte de la filosofía burguesa y que, por tanto, no se tematiza, salvo de una forma a la que volveremos luego. Por ejemplo, ¿cómo podemos verlo en el penúltimo conflicto entre Ilustración y fe?

Si consideramos que ambas son entidades «espirituales», es decir, figuras de la conciencia y no tanto del poder o de la dominación, habremos de admitir que cualquiera de ellas podría ocupar el lugar estructural del esclavo: la fe, debido a que el cristianismo ante todo era esencialmente una religión de esclavos, y sin duda ocupaba una posición inesencial respecto a lo Inmutable (en la conciencia infeliz); la Ilustración («intelección pura»), toda vez que su *Enciclopedia* intentó incorporar todo el abanico de conocimientos prácticos y artes aplicadas y ofrecer una especie de guía de trabajo de las artes y las ciencias del momento (e incluso el lugar del filósofo –el «yo» de Diderot– se ha visto comprometido por su relación dialéctica con el parásito Rameau, que supera a su interlocutor en pura energía intelectual, autoconciencia y saber hacer).

Pero poner demasiado énfasis en esta segunda opción es convertir a la Revolución francesa en algo parecido a un levantamiento de los esclavos contra el poder clerical y su aliado regio, y pasar por alto una de las subtramas o variantes más seductoras de Hegel, una que nos llevará de nuevo a la cuestión del lenguaje. Sin

duda, el lenguaje ha estado presente a lo largo de este desarrollo histórico en la adulación de los aristócratas, así como en la del propio Rameau. Sin embargo, ahora en la Ilustración se produce un curioso giro en el que el lenguaje es descrito como una infección, como una especie de virus o germen patógeno. En un primer momento, la extraña comparación parece ser únicamente una forma de enfatizar la vulnerabilidad de la oralidad (no puedes cerrar los oídos igual que cierras los ojos) y el irresistible carácter interpersonal del propio medio: «El Yo que se pronuncia es *oído, percibido;* es un contagio [Ansteckung] en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe» (376/309) [599-601]. De momento, todo bien: pero la alarmante terminología no se mitiga si recordamos el vínculo del lenguaje con la proteica negatividad de la propia conciencia que (como sucede en el escepticismo) adopta la forma de un «movimiento inquieto que ataca la *esencia quieta* de la *Cosa,* y la penetra invadiéndola […] [aniquilando] toda esencia objetual que supuestamente estuviera frente a la conciencia» (393/323) [625]. La fe intenta contener esta incesante y universal negatividad como una tranquila y perseverante unidad, y en el interior de este conflicto una vez más el lenguaje interviene decisivamente como el elemento común que explica que «su comunicación es una comunicación *inmediata,* y su dar y recibir un fluir la una en la otra sin perturbaciones» (420/331) [639]. El lenguaje se convierte aquí en algo parecido a «la esfera pública» *(Öffentlichkeit)* de Habermas y

> por consiguiente, la comunicación de la intelección pura puede compararse con una expansión tranquila o con el *difundirse* de un aroma en una atmósfera que no le opone resistencia. Es un contagio penetrante que no se hace notar previamente como algo opuesto al elemento indiferente en el que se insinúa, y que por eso no puede ser evitado. Solo cuando ya se ha difundido, llega el contagio a ser *él para la conciencia* [fe][8] que se había abandonado descuidadamente a él. (402-403; 331) [639]

O hemos de pensar en la expansión de la esfera pública, en la que «las ideas en el aire» imperceptiblemente terminan transmitiéndose a un público más amplio y a las clases bajas. En cualquier caso, el triunfo de la Ilustración y su revolución está asegurado por la incapacidad de un «uno» sin contenido para resistir a los «muchos» de la multiplicidad social y productiva.

---

[8] En este punto Fredric Jameson inserta «[faith]» en el párrafo que cita de la *Fenomenología,* intervención que reproducimos aquí. *[N. del T.]*

Finalmente, en este punto, con la derrota de la «fe», la diferencia entre la creencia y su homólogo se desvanece; y con esta «diferencia sin diferencia» entramos en el dominio universal de la libertad absoluta, o, en otras palabras, en el de la revolución. Pero en este punto también hemos empezado a acercarnos al propio presente de Hegel: como ese horizonte sobre el cual los antiguos navegantes temían alcanzar el fin del mundo. Ese es el horizonte al que ahora hemos de interrogar tal como lo evoca Kojève con su famosa idea del «fin de la historia».

IX La revolución y el «fin de la historia»

Lo cierto es que es aquí donde reaparece por última vez la vieja dialéctica del amo y el esclavo, antes de que «el Estado universal y homogéneo» de Kojève parezca haber terminado tanto con los amos como con los esclavos y promulgue la era de la igualdad plebeya: una astuta predicción de la convergencia universal en la que los lectores modernos solo echarán en falta –aunque de un modo significativo– la función niveladora de la cultura de masas. Sin embargo, a los lectores más tradicionales les parecerá que la narración histórica de Hegel alcanza su clímax con la evocación bastante kantiana de la moralidad o, en otras palabras, con el surgimiento de un tipo de ciudadanía que se dirige a sí misma. Para corregir esta impresión será necesario retroceder un paso en el tiempo histórico.

Las páginas sobre la Revolución francesa están entre las más celebradas de la *Fenomenología:* teorizan la negatividad absoluta de la voluntad general de Rousseau, en la que no hay un término medio entre el sujeto absoluto y el yo individual, de modo que su única relación puede ser la de «la negación sin mediación»: «Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la *muerte* [...] la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua» (436/360) [689]. Puesto que al unísono del Uno revolucionario hemos perdido la productividad de esa división –el uno que se vuelve dos, la división y la articulación de la substancia social en sus diversos opuestos– que inauguraba el reino de lo social, o de lo colectivo, o del «espíritu», al comienzo de la narración de Hegel.

Incluso él se muestra ansioso por evitar lo que implica una visión cíclica de la historia:

El espíritu habría salido despedido de este tumulto, y retornado a su punto de partida, al mundo ético y real de la formación, el cual tan solo habría sido refrescado y rejuvenecido por el temor del amo, que habría retornado a los ánimos. El espíritu tendría que recorrer de nuevo este ciclo de la necesidad, y repetirlo una y otra vez, si el único resultado fuera la perfecta compenetración de la autoconciencia y la substancia: una compenetración en la que la autoconciencia, que ha experimentado la fuerza negativa de su esencia universal dirigida contra ella, no querría encontrarse ni saberse como esto particular, sino solo como universal, con lo que también podría soportar la realidad efectiva objetual del espíritu universal, la cual la excluye en cuanto particular. – Pero dentro de la libertad absoluta, ni la conciencia –que se halla inmersa *en* la multiplicidad de la existencia, o que se fija fines y pensamientos determinados–, ni tampoco un mundo que tuviera vigencia *externa* –ya fuera de la realidad efectiva o del pensamiento– estaban en interacción mutua, sino que estaban el mundo sin más, en forma de conciencia, en cuanto voluntad general, y la autoconciencia, contraída y condensada en el sí-mismo simple a partir de toda existencia extensa o múltiples fines y juicios. Por eso, la cultura que ella alcanza de la interacción con esa esencia es la más sublime y la última: ver su efectividad pura y simple desvanecerse inmediatamente y pasar a la nada vacía. (361-362) [691-693]

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüter gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Notwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz das Resultat wäre – eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtsein, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte und daher auch die gegenständliche, es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. – Aber in der absoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtsein, das in mannigfaltiges Dasein versenkt ist oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, noch eine *äußere* geltende Welt, es sei der Wirklichkeit oder des Denkens, miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseins, als allgemeiner Wille, und ebenso das Selbstbewußtsein zusammengezogen aus allem ausgedehnten Dasein oder mannigfaltigem Zweck und Urteil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist

> daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. (438-439)

Hegel parece querer concluir este proceso histórico con una humanización del mundo externo: ahora el sujeto posrevolucionario tiene un conocimiento del espíritu autoconsciente que no tenía cuando la experiencia de la historia solo era una especie de necesidad y una coacción externa e incomprensible. Ahora el espíritu sabe que él mismo es la voluntad general: «la *voluntad general* es su *saber* y *querer puros [reines Wissen und Wollen],* y es voluntad general en cuanto sea este saber y querer puros» (440/363) [695]; y con esta autoconciencia colectiva Hegel se contenta con pasar a su forma puramente individual como moralidad (o ciudadanía): hemos de suponer que pensó que su acción colectiva adoptaría la forma del marco de las constituciones.

Pero, como hemos visto, Hegel únicamente se está aproximando a ese presente histórico absoluto que es el fin de su mundo: 1807 solo es el comienzo de la consolidación napoleónica de la Revolución que seguiría siendo el marco del pensamiento político y social de Hegel incluso después de su derrota. Por eso Kojève, con bastante acierto, da el siguiente paso y es como si escribiera un nuevo último capítulo de la serie histórica: esta es la condición con la que Napoleón (o Stalin, dependiendo de cómo leamos las palabras clave de Kojève), el amo del mundo, se refleja en la igualdad de los ciudadanos napoleónicos, que son «la síntesis que hay en él del Amo-guerrero y el Esclavo-trabajador. Asimismo, lo nuevo de este Estado es que ahí *todos* son (si se tercia) *guerreros* (reclutamiento) y que *todos* también participan en el *trabajo* social» (146) [192]. Mientras tanto, esta condición ahora completamente humana dará como resultado el valor supremo del *éthos* de Kojève, la *Befriedigung* o «satisfacción»: el disfrute de una autoconciencia absolutamente colectiva o de un mundo completamente humano y transparente:

> Es cierto que solo el Jefe del Estado universal y homogéneo (Napoleón) está *realmente* «satisfecho» (= reconocido por todos en su realidad y en su valor personales). Solo él es, pues, verdaderamente libre (más que todos los Jefes anteriores, que siempre están «limitados» por las «diferencias específicas» de las familias, las clases, las naciones). Pero todos los ciudadanos están aquí «satisfechos» en potencia, ya que *todo el mundo* puede *convertirse* en ese Jefe, cuya acción personal («particular») es al mismo tiempo una acción universal (estatal), es decir, una acción de todos *(Tun Aller und Jeder).* Y es que ya no hay herencia (ele-

mento «inhumano», «natural», «pagano»). Todo el mundo puede llevar a cabo, por tanto, su Deseo de reconocimiento, siempre y cuando se acepte (elemento de Dominación) el riesgo de morir que implica en este Estado la competición (= Lucha política; este riesgo garantiza, además, la «seriedad» de los candidatos), y siempre y cuando también se participe previamente en la actividad constructora de la Sociedad, en el Trabajo colectivo que mantiene al Estado en su realidad (elemento de Servidumbre, de Servicio, que garantiza, además, la «aptitud» de los candidatos). La «satisfacción» del Ciudadano es, pues, un resultado de la síntesis que hay en él del Amo-guerrero y el Esclavo-trabajador. Asimismo, lo nuevo de este Estado es que ahí *todos* son (si se tercia) *guerreros* (reclutamiento) y que *todos* también participan en el *trabajo* social. En cuanto al Sabio (Hegel), este se contenta con *comprender:* al Estado y a su Jefe, al Ciudadano guerrero y al trabajador, y, por último, a sí mismo (primero con la *Fenomenología,* al final de la cual él se topa consigo mismo como resultado, término final e integración del proceso histórico de la humanidad). Este Sabio, que revela (mediante el «Saber») la realidad (encarnada en Napoleón), es la encarnación del espíritu absoluto: él es, pues, si se quiere, ese Dios encarnado con el que soñaban los cristianos. (El auténtico Cristo, el real = Napoleón-Jesús + Hegel-*Logos;* la encarnación ha tenido lugar entonces al final de los tiempos, no a la mitad). (*ILH* 146-147) [191-192]

Tal es el tratamiento narrativo que Kojève hace del espíritu absoluto; tiene el mérito de sentar las bases para la posibilidad de conocer la totalidad social en sus condiciones posrevolucionarias y de añadir un contexto histórico a lo que de otro modo se nos habría presentado de una manera desconcertante como una forma incorpórea de puro pensamiento. Sin embargo, ya he sugerido que no resulta satisfactorio antropomorfizar el «concepto» de espíritu absoluto, convertirlo en un personaje cuya aparición señala el final de una narración histórica.

Pero ahora quiero argumentar que, a pesar del enriquecimiento de la problemática hegeliana que debemos a la lectura de Kojève, su reescritura de la *Fenomenología* se queda atrás respecto a la propia narración de Hegel en aspectos importantes.

En primer lugar, la estructura dialéctica de su «Estado universal y homogéneo» replica la dialéctica hegeliana del Imperio romano (como he insinuado anteriormente). Ello nos confronta con la oposición entre esa subjetividad única del Emperador (Napoleón en esta ocasión) y las de esas subjetividades –iguales aunque sin esa satisfacción «esencial»– de las masas como tales. Ciertamente Kojève escribía en el periodo de la «larga Guerra Fría» en el que esas carismáti-

cas figuras, de Stalin a De Gaulle, de Hitler a Franklin D. Roosevelt, desempeñaron un papel importantísimo: un periodo que parece haber terminado con el final del periodo de posguerra (o con el advenimiento de la posmodernidad y el capitalismo avanzado). En primer lugar, es importante que los lectores contemporáneos no confundan el estatus de celebridad con el que hoy en día estamos familiarizados con el significado clave del carisma weberiano, que es bastante diferente del encanto de una personalidad atractiva o incluso del poder de la personalidad como tal. Con independencia de lo interesante que resulte para nosotros, Stalin no parece haber sido bendecido con esa clase de personalidad que irradia fascinación; mientras que la fuerza de Hitler era la del orador deslumbrante y no tanto la del carácter como tal. Lo cierto es que hemos de afirmar, contra Kojève, que el verdadero carisma incluye el poder del Sabio y resulta inseparable de él: pues a lo que Kojève llama Sabio, en esencia puede ser descrito en términos lacanianos como el Gran Otro, el «sujeto que se supone que sabe», el *locus* de una sabiduría y de una autoridad estructuralmente inaccesible para las masas de sujetos iguales que también son, en principio, iguales a Él.

Por otro lado, en un segundo momento de esta argumentación, hemos de decir que ahora los días del Gran Otro han quedado atrás, una proposición empíricamente verificable por doquier respecto a los líderes mundiales, pero que tiene su fundamento en el espíritu general de la época, que puede ser descrita como la de la razón cínica, cuya existencia es preferible situar en el otro polo de la oposición de Kojève, es decir, en la nueva condición histórica de su población posrevolucionaria.

Pues la parte verdadera del «fin de la historia» de Kojève se encuentra, en esencia, en el nivel social, en lugar de en el nivel político que parece sugerir su terminología de un «imperio universal». La convergencia que implícitamente plantea entre los Estados Unidos y la Unión Soviética no es política: es la de la igualdad social de las sociedades que han acabado con la tradicional cultura de clases (o que jamás la conocieron). En la cultura de clase europea la burguesía triunfante, mientras desplaza a la vieja aristocracia, toma prestadas de esa cultura su misma estructura y su misma dinámica, y perpetúa las jerarquías de esa aristocracia bajo nuevas formas y nuevos contenidos. Sin embargo, la sociedad posrevolucionaria –y sin duda hoy podemos incluir en esa categoría tanto a China como a la Unión Soviética–, mediante un proceso de violenta nivelación, ha destruido las estructuras mismas de la cultura de clases; al mismo tiempo, en virtud de la ausencia de feudalismo y de la acumulación de inmigrantes (y también debido a los efectos normalizadores de la cultura de masas), los Estados

Unidos han escapado tanto a las estructuras de clase europeas como a las sociedades de castas (premodernas) no europeas.

Pero es importante comprender este proceso desde el punto de vista social y cultural y no tanto económico. La prodigiosa nivelación social de la que estamos hablando en modo alguno excluye el surgimiento de riqueza y las profundas diferencias entre ricos y pobres, incluso en los países socialistas. Tampoco ha de ser entendida como el final de las clases en un sentido económico: en estas sociedades aún hay trabajadores y gerentes, todavía hay beneficio y explotación, ejércitos de reserva constituidos por desempleados y demás. Pero esta nueva igualdad cultural –que preferiría describir como plebeyización– está imbuida de un intenso odio hacia la jerarquía y los privilegios especiales, y de un profundo resentimiento hacia las distinciones de casta y la superioridad cultural heredada. Se permite la opulencia, siempre que el hombre rico sea tan vulgar como cualquier otro: este impulso democrático universal es más negativo que positivo, lo alimenta la pasión por el igualitarismo, que no es exactamente lo mismo que resentimiento frente al éxito (aunque fácilmente puede degenerar en eso), y que es semejante al antiguo espíritu de la multitud revolucionaria pero sin ser revolucionario –toda vez que todos estos iguales han alcanzado lo que Kojève llama «satisfacción», que, como él mismo señala de modo significativo, es muy diferente de la «felicidad» (149) [194].

El logro de Kojève, paradójicamente, consiste en haber descrito el declive de esa dialéctica del amo y el esclavo cuyo resurgimiento en la filosofía moderna se le atribuye a él. Por ejemplo, desde el punto de vista del poder, el lugar del amo ausente («qui est allé», quizá, «puiser les pleurs du Styx»), las grandes corporaciones multinacionales que ahora despliegan las inversiones de capital por todo el mundo y que disfrutan de un estatus idéntico al de la personificación a nivel legal (la conmovedora corporación), mientras que en el imaginario social o en el inconsciente político se vuelven cada vez más difíciles de visualizar o de representar. Pero creo que aquí Hegel es más avanzado que Kojève y nos ofrece claves más productivas respecto a la importancia que sigue teniendo ese «reconocimiento» que Kojève restringe al conflicto interpersonal entre el amo y el esclavo.

Por tanto, hemos de reorientar nuestros pasos y volver a leer la explicación de Hegel de la conciencia posrevolucionaria, al mismo tiempo que historizamos ese momento final –la moralidad después de Kant, la autonomía del ciudadano– que los lectores tradicionales también han leído como el fin de la historia –la consecución de la libertad y de la democracia–, aunque como un fin de la

historia bastante diferente –uno burgués– del de la plebeyización del Estado universal de Kojève.

Aquí se han de tener en cuenta varias oposiciones categoriales, aunque en este punto solamente sería cuestión de añadir una dialéctica económica a la de Hegel, que es esencialmente política (movilizando ambas a la nueva población de sujetos sociales de Kojève). Pero quizá, dado que lo político es el asunto de los amos y lo económico la producción de los esclavos o trabajadores, esta reduplicación y este paralelismo sean fieles a la observación inicial de Kojève.

En todo caso, será necesario desarrollar esto a lo largo de varios ejes. Recordamos que en la antigua dialéctica religiosa, en la que Roma se opone al cristianismo, lo importante era la dialéctica de lo abstracto y de lo concreto. El emperador romano era el *locus* de la subjetividad, el individuo concreto y único en un mundo de igualdad jurídica vacía o abstracta: la subjetividad concreta de un cristianismo interior respondía entonces a las necesidades de esa población, dándoles contenido al tiempo que la subjetividad del emperador se revelaba vacía y abstracta. (Sin embargo, la misma dialéctica se repetía dentro de la «conciencia infeliz» del cristianismo, en el que la única subjetividad concreta e individual es otra y está en otro lugar distinto al de sus vacíos sujetos, que esperan su plenitud individual y su salvación.)

Junto a esta oposición de lo abstracto y lo concreto hemos de identificar otra, que se inscribe en la secuencia de capítulos de Hegel; la de lo colectivo («el terror revolucionario») y lo individual («moralidad»). El emperador romano (y no digamos el Napoleón de Kojève) al final es incapaz de alzarse como una síntesis de estas dos dimensiones de la vida social. La voluntad general de Rousseau se plantea como otro intento, más desesperado y más ingenioso, de reunir estas categorías de tal forma que el «término complejo» no sea una personificación ni ninguna clase de figura antropomórfica, y que, aun así, represente la colectividad de lo social de una manera que excluya la mayoría, la pluralidad o incluso la unanimidad –en otras palabras, que evite lo cuantitativo en todas sus formas–. Se trata, por tanto, del sujeto revolucionario, o mejor aún, del sujeto-objeto de la historia fichteano-lukacsiano, a condición de que (una vez más) seamos capaces de neutralizar el irresistible deslizamiento de la palabra «sujeto» hacia la subjetividad individual y el antropomorfismo.

Por desgracia esto es imposible, e incluso vista como evento, y no como concepto –el evento de esta misma revolución axial–, la voluntad general cae fatalmente en la abstracción, en la abstracción letal, además. Conforme a la literalidad del texto de Hegel (en lugar de seguir la inserción de Kojève del Estado

universal napoleónico) al fracaso de lo colectivo, de la voluntad general, le sigue lo que parece ser una restauración del individuo y de su subjetividad que, desde Kant, se reorganiza desde la perspectiva de la moralidad personal. La verdad es que el «imperativo categórico» kantiano también está destinado a ser una nueva y original reunificación de lo individual y lo colectivo, toda vez que nos obliga a concebir nuestros actos individuales como leyes. Desde el punto de vista político se supone que la ética kantiana proyecta la nueva subjetividad autónoma del ciudadano (y que corresponde políticamente al gran proyecto de esa época, a partir de la Revolución norteamericana, que consiste en la elaboración de una constitución escrita).

Pero la Restauración no resultó como Hegel había predicho, y proponemos que el fracaso de este sujeto posrevolucionario es tan seguro como el del sujeto revolucionario: ni la voluntad general ni el imperativo categórico llevan a cabo esa reconciliación de lo individual-subjetivo y lo universal-colectivo, que, en caso de que se lograse, probablemente significaría el fin de la historia (o, si se prefiere la formulación de Marx, ¡el fin de la prehistoria!). Pero aquí el fracaso también significa, básicamente, que ahora la moralidad kantiana (como la revolución de la voluntad general, y como su conceptualización o teorización previa por parte de Rousseau) ha de verse como un evento histórico; o, por mantener el espíritu de la experiencia hegeliana de la historia, como una contradicción determinada que en la práctica conlleva nuevos problemas y nuevas contradicciones.

Además, Hegel introduce un elemento completamente nuevo al final del capítulo, que consideraré el final de la narración hegeliana, que a medio camino se ve cortada por la propia Historia (al que se añaden los capítulos complementarios no narrativos sobre la religión y el espíritu absoluto, como si fuesen fruto de una ocurrencia tardía). Este es un tipo de reconocimiento nuevo e intenso que ahora nos permitirá ver dos nuevos resultados paralelos de la narración histórica de la *Fenomenología,* por parte tanto del sujeto como del objeto, resultados que difícilmente pueden ser leídos como fines de la historia, pero que cortan el presente de nuestro propio tiempo como Hegel hizo respecto al suyo.

I

La verdad es que suena una nota nueva fruto de la dostoyevskiana escena de culpa y confesión que parece estar destinada a actualizar la ética kantiana del *Sollen* u obligación ética: no solo reintroduciendo la subjetividad y el sentimien-

to en el mundo del deber kantiano tan notoriamente seco y abstracto, sino también, de un modo más fundamental, sustituyendo la obligación por la inmanencia, y el infinito porvenir del deber por la satisfacción ya plena de la actividad. Es en este punto donde me parece que Hegel revisa y transforma su versión previa del «reconocimiento» y va mucho más allá de aquello en lo que Kojève agudamente nos hace fijarnos en los capítulos previos de Hegel.

En realidad lo que está en juego es el reconocimiento por parte del individuo de que es responsable de la ley, que es algo bastante diferente de su responsabilidad respecto a la ley o frente a la ley, pero que incluye ambos matices.

Esta es una variante compleja de la identificación idealista o «especulativa» de sujeto y objeto, y está relacionada de una manera decisiva con toda la cuestión de la alienación y la transparencia tal y como estas se desarrollan en la esfera social y política. Pues la solución que aporta la tradición de la filosofía idealista alemana a partir de Kant al problema de la ciudadanía y de la obediencia implica reconocer que las leyes aparentemente externas (incluida la constitución) son algo que yo mismo he generado y, por tanto, algo a lo que estoy ligado mediante una identificación mucho más intensa que la elección racional o la libertad. Yo mismo he producido la ley y, por tanto, no me resulta ajena, me pertenece y, en consecuencia, no hay dudas acerca de mi desobediencia. Sin duda, esta es una teoría muy diferente de todas las apelaciones a la autoridad legal de cualquiera de las teorías contractualistas de la sociedad; y claramente es lo que hay en juego en esa dialéctica dostoyevskiana de la conciencia y de la culpa que encontramos de forma tan sorprendente en la explicación de Hegel de la moderna ética individualista, en la que el reconocimiento de la culpa se convierte en el descubrimiento familiar por parte del sujeto hegeliano de su profundo parentesco y aun unidad con el objeto. Aquí tampoco está fuera de lugar la palabra «transparencia», en tanto que significa mi reconciliación con el orden social y mi descubrimiento y aceptación de mi propia complicidad con él.

Pero esta particular teoría de la obligación legal sin duda tiene su lado sombrío, toda vez que requiere no solo una confesión de culpabilidad, sino también un castigo consentido por parte del criminal, que ahora es visto no como un rebelde frente a un orden extraño, sino como una conciencia infeliz dividida respecto a sí misma y atrapada entre sus propias ilusiones acerca de sus deseos y actos privados o subjetivos y ese otro yo inconscientemente encarnado en la ley que ha transgredido. Las monstruosas sombras que proyecta una postura como esa se observan en el *Michael Kohlhaas* de Kleist, o en esta terrible afirmación de Kant:

> Aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo el pueblo que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido este castigo […][1]

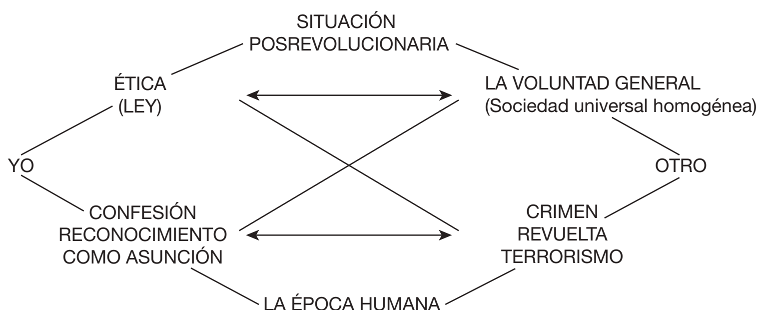
La evocación de Hegel de la redención y del perdón se plantea frente a este rigor casi inhumano: aunque hemos de entender esto dentro de un marco más amplio, el del reconocimiento por parte del individuo de que él mismo es el autor del tejido social y legal que parece condenarle; en otras palabras, que esta institución aparentemente extraña de la Ley es obra suya, mucho antes de cualquier admisión de culpabilidad individual, de cualquier arrepentimiento individual o expresión de remordimiento respecto al acto y de culpa ante la sociedad. Se trata, por tanto, de un sentido del reconocimiento completamente nuevo: no el de ese enigmático otro que es tan humano como yo o que encarna la misma libertad en función de la cual me reconozco; sino de un reconocimiento de mí mismo en el mundo objetivo y en sus instituciones sociales, un reconocimiento de estas como construcciones propias, como las encarnaciones de mi propia actividad que me resultan extrañas solo temporalmente.

Pues lo que antes parecía un acto puramente antisocial o sociopatológico –el crimen, o el crimen considerado desde una perspectiva ética burguesa, un rechazo aberrante del orden social y de la violencia gratuita de un individuo enfermo y aislado–, ahora la ética lo transforma lentamente en la institución de la ley burguesa, y la confesión confirma el reconocimiento de mi propia responsabilidad en la construcción y producción de lo social (lo que llamaré la «asunción» sartreana o el reconocimiento o reapropiación del hasta ese momento orden social enajenado). Tal reasunción lentamente se reconvierte en la protesta política de los individuos contra la alienación y en una forma de revuelta que busca prolongar la transformación revolucionaria de la sociedad reapropiándose de sus instituciones alienadas por medio de la democratización y de la plebeyización radicales. Lo que subyace a este horizonte de reasunción de lo social y de lo

---

1 I. Kant, «Metaphysics of Morals», en H. Reiss (ed.), *Kant's Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 156. [Hemos citado por I. Kant, *La metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 2008 (1989), pp. 168-169 (*MdS,* VI, p. 333); la traducción corresponde a Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. *(N. del T.).*]

político es la propia época humana –el mundo plenamente humano y humanamente producido– y el final de la alienación y de las formas externas de poder y de dominación.



II

Pero esto es como si fuera la forma subjetiva que adopta la prolongación de la dialéctica hegeliana en la modernidad: hemos de identificar también la forma objetiva de este proceso, algo que nos viene sugerido por otra característica de la dialéctica del reconocimiento, el trabajo sobre la materia que lleva a cabo el esclavo. Cuando recordamos la relectura que se ha propuesto anteriormente de la ética poskantiana –la forma en la que el individuo se ve llamado a reconocer la ley como algo que él mismo ha producido– hemos de empezar a ver cómo surge aquí toda una lógica de la producción en el polo objetivo de la contradicción moderna, y también que esto difiere del momento romano/cristiano en tanto que es la producción de todo un mundo. Del mismo modo que la moderna dialéctica situaba en primer plano una oposición subjetiva entre la libertad universal abstracta y la igualmente universal vida privada, ahora encontramos aquí dos mundos que se oponen entre sí y que no dejan de ser poco más que dos dimensiones o dos caras del mismo momento histórico (ahora global). Una tiene que ver con el mundo de los objetos producidos por el esclavo y sus equivalentes modernos, la otra tiene que ver con la humanización o des-naturalización de ese mundo, es decir, con nuestro reconocimiento de todo ese mundo posnatural como el producto de la praxis y de la producción humana.

La verdad es que el mundo objetivo al que se enfrenta el sujeto posrevolucionario es evocado por Hegel de la forma más sorprendente e inesperada: el mundo del utilitarismo, que en modo alguno es juzgado negativamente como cabría es-

perar en el contexto del idealismo hegeliano, aunque también se destaca cierto carácter inasimilable de ese mundo de objetos. Pues, junto a esa «cáscara vacía de puro ser» que es postulada por la unidad del deísmo (o por el remanente religioso que perdura) –el mundo del contenido, de las cosas individuales o lo que Heidegger llamaría lo óntico, o *Seiendes*–, ese mundo-objeto, aunque «se pone *fuera* de aquella unidad, es, por ende, la alternancia de los momentos que *no retorna dentro de sí,* la alternancia de lo *en-sí* y del *ser para otro* y del *ser-para-sí;* es la realidad efectiva tal como es objeto para la conciencia efectiva de la intelección pura: la *utilidad*» (428/353) [675-677]. La alternancia teorizada aquí por Hegel presagia la que se da entre la producción y el consumo en la forma-mercancía, una combinación subrayada por un ensayo de ese proceso aún más explícito.

> Pero ambos modos de considerar las cosas, tanto el de la referencia negativa como el de la positiva de lo finito a lo en-sí, son, de hecho, igual de necesarios, y todo es, pues, tan *en sí* cuanto *es para otro;* o bien, dicho de otro modo, todo es *útil.* – Todo se entrega a otros, ora se deja usar por otros, y es *para ellos;* ora, por su parte, se encabrita, por así decirlo, se pone arisco con lo otro, es para sí y utiliza a lo otro. – Para el ser humano, en cuanto cosa *consciente* de esta referencia, resulta de aquí su esencia y su posición. Él, tal como inmediatamente es, como conciencia natural, es *en sí bueno,* en cuanto singular es *absoluto,* y lo otro es *para él;* y por cierto, dado que para él, en cuanto animal consciente de sí, los momentos tienen el significado de la universalidad, *Todo* es para su placer y su deleite, y según sale de las manos de Dios, anda por el mundo como por un jardín plantado para él. – Tiene, también, que haber probado del árbol del conocimiento del bien y del mal; saca de ello un provecho que le diferencia de todo lo demás, pues, casualmente, su naturaleza, en sí buena, tiene *también* tal hechura que el exceso de deleite le hace daño, o bien, dicho en otros términos, su singularidad tiene *también su más allá* en ella, puede ir más allá de sí misma y destruirse. En contrapartida, tiene en la razón un provechoso medio para limitar debidamente ese ir más allá, o bien, para conservarse a sí mismo en ese ir más allá de lo determinado; pues tal es la fuerza de la conciencia. El placer de la esencia *universal* y consciente en sí tiene que ser, por la variedad y duración mismas, no un placer determinado, sino universal; por eso, la medida tiene la determinación de impedir que el disfrute quede interrumpido en su variedad y duración; es decir, la determinación de la medida es la desmesura. – Igual que al ser humano todo le es útil, también él lo es, y su determinación es, asimismo, hacer de sí un miembro de la tropa, útil a la comunidad y utilizable universalmente. Exactamente en la misma medida en que

cuida de sí tiene que darse también a los otros, y tanto como se da cuida de sí mismo: una mano lava la otra. Pero allí donde se encuentre, está en el sitio justo, utiliza a los otros y es utilizado. [657-659]

Beide Betrachtungsweisen, der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich, sind aber in der Tat gleich notwendig, und alles ist also so sehr *an sich,* als es *für ein Anderes* ist, oder alles ist *nützlich.* – Alles gibt sich anderen preis, läßt sich jetzt von anderen gebrauchen und *ist für sie;* und jetzt stellt es *sich,* es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, tut spröde gegen Anderes, ist für sich und gebraucht das Andere seinerseits. – Für den Menschen, als das dieser Beziehung *bewußte* Ding, ergibt sich daraus sein Wesen und seine Stellung. Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtsein *an sich, gut,* als Einzelnes *absolut,* und Anderes ist *für ihn;* und zwar, da für ihn als das seiner bewußte Tier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist *alles* für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. – Er muß auch vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem anderen unterscheidet, denn zufälligerweise ist seine an sich gute Natur *auch* so beschaffen, daß ihr das Übermaß der Ergötzlichkeit Schaden tut, oder vielmehr seine Einzelheit hat *auch ihr Jenseits* an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dies Hinausgehen gehörig zu beschränken oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dies ist die Kraft des Bewußtseins. Der Genuß des bewußten an sich *allgemeinen* Wesens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer selbst nicht ein Bestimmtes, sondern allgemein sein; das Maß hat daher die Bestimmung, zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maßes ist die Unmäßigkeit. – Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls und seine Bestimmung ebensosehr, sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. Soviel er für sich sorgt, gerade soviel muß er *sich auch* hergeben für die anderen, und soviel er sich hergibt, soviel sorgt er für sich selbst; eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran; er nützt anderen und wird genützt. (415-416)

Merece la pena insistir en otro momento en la parte positiva de este proceso de humanización, que ciertamente expone a los habitantes de este mundo a la

objetivación y a la instrumentalización, a ser tratados como medios y no como fines. Esta posibilidad negativa constituyó la fuente misma de la ética kantiana y expresaba el desagrado general de los filósofos alemanes, incluyendo al propio Hegel, respecto a Inglaterra en tanto que «una nación de tenderos», como el núcleo del utilitarismo y del comercio. Pero las valencias de la dialéctica requieren tener en cuenta simultáneamente tanto la dimensión positiva como la negativa de un fenómeno dado y, en consecuencia, necesariamente se distinguen de las críticas y de los juicios moralizantes.

Al mismo tiempo, lo que Hegel denomina utilidad resulta profético respecto al ser-en-el-mundo heideggeriano y sin duda puede traducirse a lo que se ha llamado el «pragmatismo» de Heidegger. En realidad Heidegger mostró que la «utilidad», que él llama *Zuhandenheit* (o «estar a la mano»[2]), es la dimensión más inmediata o primaria del ser de las cosas y de su constitución en un mundo, y no únicamente una adición humana a la naturaleza como tal, una concepción errónea que él atribuye a la epistemología o la experiencia más derivada de las cosas como *«vorhanden»* o presentes solo de un modo inerte, contemplativo.

Sin duda puede haber otras objeciones a la celebración de una humanización plena del mundo y del fin o subsunción de la naturaleza (de hecho, a menudo la posmodernidad ha sido caracterizada así); pero llegaremos a ellas al final de la presente discusión.

Ahora hemos de identificar dialécticamente este moderno mundo utilitarista de objetos al que se enfrenta la experiencia posrevolucionaria con su análogo subjetivo de la ética poskantiana. Pues, tal y como habíamos empezado a mostrar anteriormente, es el trazo mismo de la producción lo que caracteriza esa ética, y es el reconocimiento de esa producción en el mundo objetivo, la aceptación de mi propia actividad en su construcción material y social, lo que me constituye como ciudadano. Sin duda aquí el foco tiende a desplazarse del mundo objetivo de la utilidad al mundo social del Estado y de las leyes: aunque la originalidad de la propuesta de Hegel de una ética poskantiana es haber reorientado el énfasis en la obediencia a la ley y al Estado dirigiéndolo a la producción misma de estas instituciones colectivas. Este sentimiento de propiedad colectiva en lugar de individual, de posesión colectiva en lugar de estrictamente individual es, en la filosofía de la actividad y de la *Tätigkeit* de Hegel, la fuente misma de mi

[2] Empleamos la expresión elegida por Jorge Eduardo Rivera en su traducción de *Ser y tiempo* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 y Madrid, Trotta, 2003). La locución inglesa que usa Jameson es «ready-to-hand-ness». *[N. del T.]*

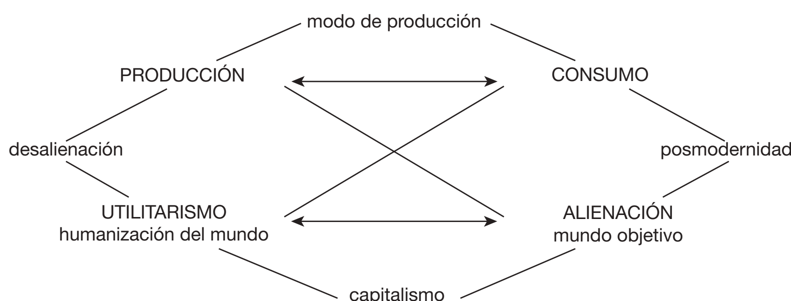
identificación con la sociedad posrevolucionaria (utópica); y Kojève está en lo cierto cuando considera que esta participación es una satisfacción *(Befriedigung)* mucho más profunda que el mero consumo o el abstracto título legal. Lo cierto es que podemos obtener una visión de este nuevo mundo objetivo más sobredeterminada en lo concreto –tanto utilitarista o *zuhanden* como en tanto que externalización o resultado de mi propia producción– sacando a la luz todas las relaciones subterráneas que ligan estos temas con el fenómeno de la *Sache selbst* discutido anteriormente. En el reconocimiento no abstraíble de la experiencia de «la cosa en sí» –en el reconocimiento de mi vocación, de lo que internamente me llama con más fuerza entre todas las actividades– subyace implícita la identificación de mi trabajo con mi propia producción así como con el reconocimiento, por parte de los demás, de la utilidad que tiene para ellos mi labor; en otras palabras, una universalidad que no puede ser teorizada o pensada filosóficamente pero que existe en el nivel de ese mundo de objetos singulares en que consiste la vida cotidiana.

Es precisamente este tipo de identificación la que el antiguo esclavo –ahora convertido en ciudadano ético– idealmente comunicará al objeto externalizado en el cual el sujeto se ve a sí mismo. Y en esto consiste la profunda verdad de la idea de que la ley será reconocida en virtud de que el ciudadano la produzca: el Estado revolucionario es él mismo la construcción y el logro –la producción– de sus ciudadanos, y ese es el sentido moral en el que les pertenece y según el cual el obedecer sus leyes equivale a obedecerse a sí mismos. En cambio, la apatía política expresa la alienación casi literal respecto al Estado, que es algo que todavía pertenece a los demás pero que no tiene nada que ver conmigo.

Por tanto, tampoco es una distorsión demasiado grande el sugerir que el mundo humanizado de la sociedad de consumo es esa externalización en la que el sujeto puede encontrarse objetivado de un modo más completo e incluso en la que puede encontrarse más completamente a sí mismo. La contradicción empieza a aparecer cuando situamos esta dimensión cultural junto a los niveles político y legal del capitalismo avanzado: pues es con estos con los que, en teoría, debería identificarse el ciudadano ético kantiano y ser capaz de reconocer su propia subjetividad y las señales de su propia producción. Pero precisamente esto es lo que no se obtiene hoy en día, cuando hay tanta gente que se siente impotente frente a las instituciones objetivas que constituyen su mundo y en el que están muy lejos de identificar ese mundo político y legal como fruto de su acción y de su producción. Aquí, a pesar del hecho histórico de la producción misma –el mundo humano que, como dijo Vico, la propia gente ha producido–,

nos encontramos con una alienación universal del tipo más literal, en la que el objeto, el no-yo, aparece ante sus sujetos como lo radicalmente otro y como la propiedad y el dominio de un poder extranjero.

«Igual que en la religión el ser humano es dominado por la obra de su propia cabeza, así también en la producción capitalista lo es por la obra de sus propias manos»[3]. Lo cierto es que no se reconoce lo suficiente que la temprana teoría filosófica de Marx de la alienación (que sigue siendo un principio estructural para *El Capital* en momentos como este) incluye en su explicación de la expropiación la demostración hegeliana más positiva de que tales objetos externalizados y alienados continúan perteneciendo al trabajador en todos los sentidos.

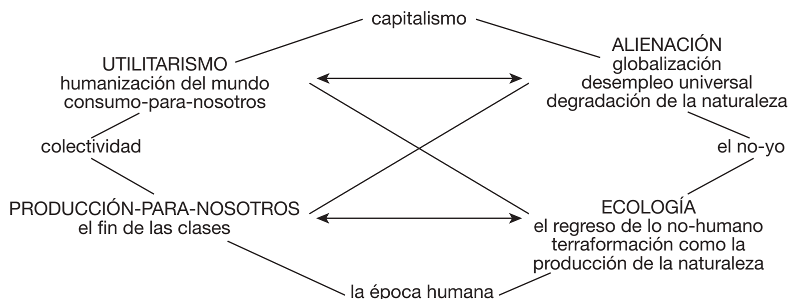


Sobre la base de cómo Hegel transforma su concepto de reconocimiento en la desalienación de una época humana distinta de la nuestra y expresada en el lenguaje religioso de la asunción y la redención que se encuentra en la página final del capítulo sobre la moralidad –una página que en nuestra lectura sirve de conclusión a la propia *Fenomenología*–, hemos construido un escenario posterior que sigue siendo provisional y que de ningún modo significa un momento final desde el punto de vista histórico o un «fin de la historia». Esta parada provisional, que corresponde al presente histórico de Hegel, estaba estructurada según la forma de una doble oposición o contradicción: una inmensa confronta-

[3] K. Marx, *Capital,* vol. 1, traducción de Ben Fowkes, Londres, Penguin, 1976. [Hemos citado la traducción de Manuel Sacristán. La frase se encuentra al final del apartado primero *«Aumento de la demanda de fuerza de trabajo al aumentar la acumulación, con la misma composición del capital»,* dentro del capítulo XXIII, «La ley general de la acumulación capitalista» correspondiente a la sección séptima «El proceso de acumulación del capital» de *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I. El proceso de producción del capital,* segunda parte, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 266; para una edición íntegra y reciente de *El Capital,* véase la edición en 8 tt. en formato bolsillo, en traducción de Vicente Romano, Madrid, Akal, 2000. *(N. del T.).*]

ción dialéctica entre el sujeto moderno y su mundo objetivo humanizado. Por una parte, el sujeto moderno está dividido entre la igualdad abstracta y la rica individualidad privada o existencial; por otra parte, un mundo utilitarista de objetos se enfrenta a la alienada realidad de la producción del mundo objetivo y de la propia sociedad secular posrevolucionaria por parte del sujeto. Este modelo de contradicción no consiste en una superposición anacrónica de temas y preocupaciones contemporáneos sobre un sistema hegeliano pasado de moda, sino que se ha constituido mediante una reorganización de características y análisis que ya están en los capítulos de Hegel sobre la historia contemporánea. (Una nota sobre la contradicción: hemos tomado como modelo la propia lógica estructural del capítulo sobre *Antígona* discutido anteriormente. La nueva oposición histórica que surge aquí entre la ley humana y la divina, entre el Estado y el clan, no fue únicamente un síntoma profético de la disolución de la forma social que hizo trizas, sino que, ante todo, fue también el momento fundacional de esa misma forma social. La polis solo podía darse como forma política y como modo de producción en virtud de la articulación de la oposición constitutiva que terminó por destruirla.)

En este punto resulta apropiado proyectar un juego de opuestos más avanzado que traslada especulativamente estas dos dialécticas gemelas a algún futuro remoto de revolución social y transformación ecológica:



Esto es, por tanto, lo que también hay que decir respecto a la contradicción fundamental de la modernidad que se ha subrayado anteriormente. La articulación en sus dos dimensiones de la subjetividad y del mundo objetivo inaugura la sociedad moderna al mismo tiempo que la condena a la disolución. La contradicción señala el fracaso del sistema social, siempre que se entienda que, en ese sentido, todos los sistemas sociales son un fracaso. Como dice Žižek: «¿Acaso Hegel, en la *Fenomenología del espíritu,* no nos describe reiteradamente el fraca-

so repetido de los esfuerzos del Sujeto por realizar su proyecto en la sustancia social […]?»[4]. Aunque desde otra perspectiva lo que resulta crucial respecto a la contradicción es que su propio surgimiento señala la interiorización de los opuestos, que ya no se enfrentan uno contra otro de forma contingente y externa. Esta interiorización debe concebirse entonces como una especie de progreso histórico desde la perspectiva de Hegel, aunque sin duda ha de entenderse como un movimiento más estructural que teleológico (por no decir cíclico).

Propongo que, apoyándonos en la dialéctica de Marx en *El Capital,* consideremos esta progresión como un aumento, como una espiral y no tanto como un proceso circular o cíclico. Ya hemos planteado la esencia del «universal» hegeliano como la presencia de los otros para y en el interior del sujeto: ¿qué hay entonces más predecible, al menos en nuestra terrenal historia humana, que el progresivo aumento de esa población de otros que serán incluidos en el funesto mundo filosófico? En realidad, uno de los lugares comunes de la historiografía, desde bastante antes de la filosofía de la historia de Hegel, afirma que el fracaso de las ciudades-Estado griegas (el drama de *Antígona*) se predica de sus límites espaciales y de la multiplicidad resultante, y que se vieron derrotadas por una simple ciudad que se convirtió en imperio, produciéndose después la unificación del mundo antiguo. Pues la unidad es la otra constante de este proceso, y la unidad y las dimensiones del (revolucionario) Estado-nación son, en este sentido, una progresión más. Por tanto, la estructura del propio sistema hegeliano requiere aumentos sucesivos a lo largo de la historia: primero el momento del imperialismo (o lo «moderno» en un sentido técnico), y ahora el de la globalización. Estos aumentos sucesivos están muy en la línea de la dialéctica hegeliana y también explican por qué lo que hace Hegel ya no puede vincularse con la «modernidad» como habría hecho Pippin, sino que ahora deben reconjugarse desde el punto de vista de un mercado mundial que todavía está en proceso de encontrar e inventar el aparato conceptual que le resulte apropiado.

---

[4] Véase *supra* la nota 12 del capítulo II, p. 32.

X La religión como superestructura cultural

La *Fenomenología* no concluye con el capítulo sobre la moralidad que hemos reinsertado en una conclusión narrativa algo diferente: quedan dos capítulos más, «La religión» –prácticamente un tratado en sí mismo– y «El espíritu absoluto», que es casi un esbozo y una conclusión anticlimática para una obra tan intrincada. Hasta ahora no nos hemos ocupado de ninguno de ellos, pero tengo algunas consideraciones al respecto. El propio Hegel es consciente del carácter paradójico de su retorno a la cuestión de la religión en este punto, después de que haya aparecido en los capítulos previos de un modo más puramente histórico o estructural, en la conciencia infeliz (cristianismo temprano), o en la lucha entre fe e Ilustración. Como en el resto de problemas planteados por la organización de la *Fenomenología,* los motivos externos y las intenciones del autor no resultan satisfactorios a la hora de explicar este enorme suplemento, que hemos de interpretar suponiendo que el autor creyó que faltaba algo en su narración previa, a pesar de que cronológicamente su escritura hubiese llegado hasta el final, la modernidad de 1807. Entonces lo que falta viene añadido por la reduplicación narrativa de todo lo que viene a continuación, así que hemos de retroceder, más atrás incluso que el periodo grecorromano, con el fin de captar las primeras formas rudimentarias de religión en un pasado prehistórico que ni siquiera podemos pensar que corresponda al tiempo mítico del encuentro entre el amo y el esclavo.

Habría que añadir que esta nueva narración coincide más o menos con la estructura narrativa de la *Äesthetik:* en primer lugar, la primacía de la materia sobre el espíritu (lo que Hegel denomina sublime, como en las pirámides); en

segundo lugar, su equilibrio antropomórfico, como en la escultura de la Grecia clásica; por último, la primacía del espíritu sobre la materia, como en el lenguaje de las artes, o, de otra manera, como en el cristianismo. Se demuestra que esta tercera etapa (o etapa romántica) compite con la filosofía, que debería parecer más completa y autoconsciente, con el concepto, para alcanzar lo que la literatura intenta en vano en los proyectos del Romanticismo o lo que la teología proyecta como Trinidad. En este punto se subraya una nueva distinción entre el pensamiento mediante imágenes del arte o de la religión y el concepto filosófico *(Begriff)* como tal. Esta combinación de la dinámica de la religión con la de la estética es realmente significativa y en breve volveremos a ella.

Lo que por el momento resulta indispensable es poner entre paréntesis todo lo que tradicionalmente asociamos con la religión y acercarnos a este tema como si en última instancia nos resultase desconocido, como haría un marciano que se acercase a las funciones mentales humanas para las que no tiene equivalente. Supongamos entonces que Hegel no está teorizando ese asunto del que ya conocemos el nombre, con el que convivimos (con más o menos distancia) en la vida diaria (gente que va a la iglesia, adhesiones confesionales, rituales y oficios religiosos impostados) o que, al menos, reconocemos por haber leído algo de historia. La nueva interpretación exigirá que deduzcamos a partir del texto de Hegel cuál puede ser el referente de las reflexiones que plantea en este capítulo o, en otras palabras, cuál puede ser para nosotros el equivalente de un objeto así en un mundo posmoderno en el que la «religión» es únicamente la palabra que usamos para referirnos a los narcisismos neoétnicos, a los fanatismos incomprensibles o a un lenguaje público específico o a un código, entre otros.

Sugeriría, entonces, que esa investigación se centrase en tres características concretas: la aparente autonomía (o semiautonomía) de este extraño objeto; la naturaleza de su modo de pensamiento, lo que se denomina *Vorstellung,* generalmente traducido de un modo muy sugerente como «pensamiento mediante imágenes»; y, finalmente, el problema de la alegoría. El parentesco con el arte, cuyas consecuencias todavía no hemos explorado del todo, se da en todas estas características.

De este modo, la aparente autonomía de lo que Hegel denomina «religión», que determina su tratamiento específico en lo que prácticamente es un capítulo completo en sí mismo (y después en un seminario o en un curso entero), ciertamente encuentra su eco en la autocompletitud de las posteriores lecciones de estética de Hegel. Sin embargo, aquí en la *Fenomenología* parece estar teniendo

lugar el proceso opuesto, el capítulo sobre la religión absorbe casi por completo las cuestiones de arte y de estética de tal forma que no son tratadas de forma independiente. Finalmente se alcanza una especie de compromiso en el que la religión clásica –aparentemente inaceptable para Hegel en la forma de politeísmo– se ve parcialmente sustituida y representada por el drama y por la escultura griegos, así como por los ritos comunales de los misterios.

Aquí se da, entonces, cierta analogía estructural entre el estatus semiautónomo del arte y el de la religión: ambos son eventos o actividades intramundanas en el seno de la vida humana que, no obstante, resultan lo suficientemente externos como para conocer su propia lógica de desarrollo y funcionar como sistemas de signos independientes, ambos reflejan de algún modo el mundo y, de cuando en cuando, son capaces de intervenir en él. Esta es la paradoja que Marcuse teoriza en «El carácter afirmativo de la cultura», donde el estatus anfibio de esos niveles o formas les permiten pasar de una negación crítica de su mundo a una servil legitimación y a una complicidad con él; o mejor, dialécticamente, a llevar a cabo ambas funciones simultáneamente. Pero esta ambigüedad estructural deja claro por qué no es posible aislar esos objetos de estudio y generar para ellos una filosofía sistemática: pues esa definición filosófica ya toma partido y dota al objeto de una función positiva o negativa que cancela lo esencial, es decir, la propia ambigüedad o «unidad de los opuestos» que constituye su especificidad por encima de todo.

En consecuencia, la autonomía del arte o de la religión ha de encontrarse en la propia imposibilidad de especificar su identidad como niveles o elementos autónomos. Al mismo tiempo, ambos demuestran ser objetos que llaman la atención de la teoría (mejor que de la filosofía) y de la dialéctica en tanto que acercamiento a la unidad de los opuestos. Son objetos que intermitentemente entran y salen de la vida real, a veces se identifican tanto con ella que resultan indistinguibles y a veces se alzan como esferas o prácticas completamente distintas que no tienen nada que ver con lo cotidiano. Pero esas ambigüedades no se superan mediante definiciones precisas ni delimitaciones conceptuales, sino que constituyen características estructurales hacia las cuales se ha de orientar de un modo central y prioritario cualquier pensamiento acerca de ellas. Por tanto, el «fin» de la religión en la secularización y la modernidad no será menos problemático y equívoco que el «fin» del arte (por no hablar del «fin de la historia», que es una proposición completamente diferente de estas dos). En consecuencia, hemos de ver si existe algún otro fenómeno en el mundo contemporáneo al que pueda atribuírsele una semiautonomía de este tipo.

Por lo que respecta al pensamiento mediante imágenes, ciertamente es digno de tenerse en cuenta hasta qué punto un concepto tan popular en el idealismo alemán y el Romanticismo como el de «la imaginación» desempeña un papel tan exiguo en la obra o en el sistema de Hegel; y uno siente la tentación de conjeturar que es precisamente la omnipresencia del rol del denominado pensamiento mediante imágenes *(Vorstellung)* en Hegel lo que le deja tan poco sitio. Podría parecer que el pensamiento mediante imágenes tiene para Hegel un fuerte parentesco con el *Verstand* o, en otras palabras, con el pensamiento empírico de sentido común de la externalidad, que se forma por la experiencia de objetos sólidos y obedece al principio de no contradicción. Pero la razón *(Vernunft)* –lo que a menudo simplemente denominamos «dialéctica»–, cuya tarea es transformar los necesarios errores del *Verstand* en nuevas verdades dialécticas, cuando se enfrenta al pensamiento mediante imágenes tiene una vocación un tanto diferente. Si el *Verstand* lleva consigo los errores del empirismo, el pensamiento mediante imágenes, en cambio, ya es una experiencia de la verdad, aunque de una verdad distorsionada y preconceptual. La razón debe trascender y transformar los errores del *Verstand,* pero ha de recuperar hermenéuticamente las verdades de la *Vorstellung,* aunque estas últimas también se hayan convertido en imágenes conforme a la lógica de los sentidos y de la externalidad.

Entonces, para los idealistas las imágenes presuntamente son parte del espíritu de una manera en la que no lo son las impresiones sensoriales (o, al menos, no lo son de un modo evidente); o, por decirlo de otro modo, no trasladamos al ejercicio del pensamiento mediante imágenes la misma certeza que acompaña al *Verstand;* el primero es en cierto modo ficcional o imaginario, mientras que el último está legitimado por su referencia a objetos exteriores. Podemos expresar la diferencia metafísicamente (y quizá de un modo idealista menos atractivo) si concebimos ambas facultades enmarañadas en el cuerpo y, por tanto, en lo sensorial: el *Verstand* acepta entonces estas limitaciones e inventa su aparato conceptual y su lenguaje sobre la base de lo físico, mientras que la *Vorstellung* intenta trascender lo sensorial por medio de lo sensorial, designándose a sí misma como necesariamente incompleta e insatisfactoria, como el fracaso determinado para alcanzar el reino del concepto (o *Begriff*).

Sin duda, la traducción de *Vorstellung* como «pensamiento mediante imágenes» ya es una interpretación en sí misma; y quizá no sea el término más adecuado si uno consulta el volumen tercero de la *Enciclopedia* (la antropología de Hegel, o *Filosofía del espíritu,* parágrafo 451 y siguientes), en la que Wallace y

Miller traducen el término alemán como «representación» *(representation).* Pero si se examina la discusión, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión,* de lo que sin duda es la forma paradigmática de la *Vorstellung* en el sistema de Hegel, la Trinidad, la dimensión pictórica de ese pensamiento es ineludible, sobre todo si atendemos a que la mayoría de los escritos de juventud de Hegel se ocupan de este concepto teológico: en realidad, las similitudes formales de la dialéctica tripartita con la interpretación teológica de la Trinidad han llevado a muchos intérpretes a localizar los orígenes de la dialéctica en estas reflexiones teológicas o incluso a decir, sin más, que Hegel es un pensador cristiano.

Pero tales similitudes, y también las diferencias que necesariamente conllevan, serán de mucha utilidad para establecer la relación de ese pensamiento mediante imágenes con lo que Hegel caracteriza como el verdadero pensamiento filosófico del *Begriff* o concepto, para el que «la abstracción» quizá sea un término demasiado pobre. Es cierto que la teorización que Hegel hace de esta relación es bastante inestable: por ejemplo, no podemos apreciar qué quiere decir «colmarse» *(Stoff)* en este pasaje sin preguntarnos si acaso no es el propio pensamiento mediante imágenes:

> Pero como la religión está aquí, de primeras, *de manera inmediata,* esta diferencia no ha regresado todavía al espíritu. Lo único que se ha sentado es el *concepto* de la religión; en él, la esencia es la *autoconciencia,* la cual se es a sí toda la verdad, y contiene en ella toda la realidad efectiva. Esta autoconciencia, en cuanto conciencia, se tiene a sí como objeto; el espíritu que, de primeras, se sabe a sí *de manera inmediata* se es a sí, pues, espíritu en la forma de la *inmediatez,* y la determinidad de la figura en que se aparece a sí es la del *ser.* Este ser, ciertamente, no se ha *colmado y cumplido* ni con la sensación o con la materia múltiple, ni con los demás momentos, fines y determinaciones unilaterales; sino con el espíritu, y es sabido por él mismo como toda verdad y realidad efectiva. De modo que este *cumplimiento* no es igual a su figura, y el espíritu, en cuanto esencia, no es igual a su conciencia. Solo como espíritu absoluto es, por primera vez, efectivamente real en tanto que, igual que está en la *certeza de sí mismo,* también está, a sus propios ojos, en su *verdad,* o dicho de otro modo, en tanto que los extremos en los que se divide como conciencia lo son uno para otro en figura de espíritu. La configuración que adopta el espíritu como objeto de su conciencia permanece cumplida y colmada de la certeza del espíritu en cuanto substancia; gracias a ese contenido desaparece el que el objeto se rebaje a objetualidad pura, a forma de la negatividad de la autoconciencia. La unidad inmediata del espíritu consigo mis-

mo es el fundamento o la conciencia pura dentro de la cual la conciencia se disocia. Encerrado de este modo en su pura autoconciencia, el espíritu no existe dentro de la religión como creador de una naturaleza sin más; sino que lo que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que, conjuntamente, constituyen la integridad de su manifestación, y este movimiento mismo es el llegar a ser de su realidad efectiva perfecta a través de los lados singulares de ella, o de sus realidades efectivas imperfectas. (415-416) [785-787]

Wie aber hier die Religion erst *unmittelbar* ist, ist dieser Unterschied noch nicht in den Geist zurückgegangen. Es ist nur der *Begriff* der Religion gesetzt; in diesem ist das Wesen das *Selbstbewußtsein,* das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit enthält. Dieses Selbstbewußtsein hat als Bewußtsein sich zum Gegenstande; der erst sich *unmittelbar* wissende Geist ist sich also Geist in der *Form* der *Unmittelbarkeit,* und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des *Seins.* Dies Sein ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen *erfüllt,* sondern mit dem Geiste und wird von sich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Diese *Erfüllung* ist auf diese Weise ihrer *Gestalt,* er als Wesen seinem Bewußtsein nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in *der Gewißheit seiner selbst,* sich auch in seiner *Wahrheit* ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewußtsein teilt, in Geistsgestalt füreinander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewußtseins annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet dies, daß der Gegenstand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewußtseins herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewußtsein, *innerhalb* dessen das Bewußtsein auseinandertritt. Auf diese Weise in sein reines Selbstbewußtsein eingeschlossen, existiert er in der Religion nicht als der Schöpfer einer *Natur* überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen, und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben oder seine unvollkommenen Wirklichkeiten. (501-502)

Pero la deriva está bastante clara: el pensamiento mediante imágenes está a medio camino entre el *Verstand* y el *Vernunft,* y en cierto sentido está marcado por ello y sometido a un movimiento ascendente:

Cuando la religión se eleva hasta el nivel del pensamiento mediante imágenes *(Vorstellung),* adquiere un tinte polémico. Su contenido no es captado mediante la intuición sensible ni tampoco inmediatamente mediante imágenes, sino de forma mediada, de camino a la abstracción, y lo sensible o pictórico se disipa *(aufgehoben)* en lo general: y esta cancelación incluye necesariamente una relación negativa respecto a lo pictórico. Pero esta dirección negativa no solo afecta a la forma –como si la diferencia entre la intuición y la *Vorstellung* se diese solo en la forma– sino que también concierne al contenido. En la intuición la idea y el modo de representación están tan estrechamente conectados que parecen uno, y lo pictórico como el significado de una idea tan esencialmente conectado con ella que no puede separarse. Sin embargo, el pensamiento mediante imágenes surge de la convicción de que la idea absolutamente verdadera no puede ser captada por medio de una imagen, que, de hecho, la representación pictórica es una limitación de su contenido; el pensamiento mediante imágenes, por tanto, cancela la unidad de la intuición, destruye la unidad de la imagen y su significado, y deja que este último se alce por sí mismo.

Wenn die Religion in die Form der Vorstellung erhoben ist, so hat sie sogleich etwas *Polemisches* an sich. Der Inhalt wird nicht im sinnlichen Anschauen, nicht auf bildliche Weise unmittelbar aufgefaßt, sondern *mittelbar* auf dem Wege der *Abstraktion,* und das Sinnliche, Bildliche wird in das Allgemeine erhoben; und mit dieser Erhebung ist dann notwendig das negative Verhalten zum Bildlichen verknüpft. Diese negative Richtung betrifft aber nicht nur die Form, so daß nur in dieser der Unterschied der Anschauung und Vorstellung läge, sondern sie berührt auch den *Inhalt.* Für die Anschauung hängt die *Idee* und die *Weise der Darstellung so* eng zusammen, daß beides als *Eins* erscheint, und das Bildliche hat die Bedeutung, daß die Idee an dasselbe wesentlich geknüpft und von ihm nicht getrennt werden könne. Die Vorstellung hingegen geht davon aus, daß die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefaßt werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sei; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus[1].

---

[1] Hegel, «die Vorstellung», en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821), en *Werke,* vol. 6, pp. 139-140 (la traducción al inglés es mía). [Puesto que, como se indica, la traducción la realiza el propio Jameson y se aporta, además, el original en alemán, en esta ocasión hemos traducido directamente del inglés. Existe traducción castellana de Ricardo Ferrara: *Lecciones sobre filosofía de la religión,* 3 vols., Madrid, Alianza, 1984. *(N. del T.).*]

No será necesario, sobre todo en un ensayo que pretende desplazar el viejo esquema del movimiento tripartito en Hegel insistiendo en otros ritmos, extenderse farragosamente acerca de su doble rol en los capítulos dedicados a la religión: en la Trinidad, Dios es lo universal, Cristo lo particular y el Espíritu Santo lo individual; mientras que en el esquema global de Hegel sobre el desarrollo religioso de la historia, lo sublime premoderno es lo universal, el antropomorfismo griego lo particular, y la religión cristiana o trinitaria lo individual.

Sin embargo, aquí estamos más interesados en la relación de estas figuras religiosas con el *Vernunft* o, formalmente, con el pensamiento filosófico; y hemos de admitir que –debido, entre otras cosas, a consideraciones políticas, a la prudencia y a la autocensura– la implicación práctica de Hegel resulta ambigua y no queda claro si la religión se supone que ha de sobrevivir tras la inauguración del pensamiento especulativo, y coexistir con él como una especie de acompañamiento figural o realmente como una propedéutica pedagógica; o si, como el infame «fin del arte», en ese punto ya habrá cumplido su propósito y debe dejarse que muera del todo. (La cuestión también incluye el asunto de la doctrina esotérica frente a la exotérica que se puso de relieve en la introducción de Hegel.)

En cualquier caso, parece que la transición a partir del pensamiento mediante imágenes requiere la intervención de nuestra vieja amiga la producción, de una forma que recuerda a Vico (el *verum-factum*) y que también anticipa la estética contemporánea (para la que la cosificación se define como la eliminación del producto de cualquier traza de producción). En este contexto Hegel afirma que

> lo representado deja de ser algo representado y de ser extraño a su esencia solo por el hecho de que el sí-mismo lo ha producido y, por tanto, contempla la determinación del objeto como *suya* y, por ende, se contempla a sí en él. (504; 417) [791]
>
> Denn das Vorgestellte hört nur dadurch auf, Vorgestelltes und seinem Wissen fremd zu sein, daß das Selbst es hervorgebracht hat und also die Bestimmung des Gegenstandes als die *seinige,* somit sich in ihm anschaut. (504)

Se trata de una idea no exenta de peligros para el cristianismo, incluso para uno de tipo luterano o pietista/sentido interiormente; pero también con sus problemas filosóficos y crítico-literarios, toda vez que ni siquiera el poner entre paréntesis las viejas ideas de intención del autor puede ser suficiente para hacer

justicia a nuestro pensamiento mediante imágenes en tanto que proyecto de significación plenamente consciente.

Pero ahora es el momento de afrontar todo esto desde el punto de vista privilegiado que suponen las teorías contemporáneas de la alegoría, que Hegel en buena medida anticipa con su forma de abordar la religión aquí y en las *Lecciones,* así como también en la *Filosofía de la historia.* Estas teorías pueden resumirse brevemente diciendo que generalmente conllevan dos proposiciones: la primera es la de la diferencia radical entre la estructura de la alegoría y la del símbolo; la segunda consiste en el repudio de la vieja lectura alegórica punto por punto, es decir, de la equivocada idea de que el modo predominante de la alegoría es la personificación: así que los paradigmas tradicionales de la alegoría como *El progreso del peregrino*[2] deberían ser reconceptualizados de una forma nueva, no antropomórfica.

Por lo que respecta al símbolo, desde Coleridge ha sido valorado como el vehículo de la unidad en la representación; y no hay ninguna razón para modificar esta descripción, siempre que se entienda que, para nosotros, puede que hoy en día «unidad» ya no posea el mismo valor estético. La unidad es, de hecho, uno de los aspectos que están en juego en la propia explicación de Hegel del pensamiento mediante imágenes, pero incluso aquí, en tanto que resultado, ha de distinguirse rápidamente del proceso de unificación como tal.

El pensamiento mediante imágenes (o «la representación», como aquí se traduce) «mantiene todo el contenido sensible y espiritual en el modo en el que es tomado como aislado en su determinación… En la representación las distintas características se mantienen por cuenta propia, han de pertenecer a un todo o situarse fuera una con otra»[3]. Necesitamos un término distinto de la palabra clave romántica «fragmento» para describir ese «aislamiento» alegórico de sus términos, e incluso para esa naturaleza independiente de «características… perteneciendo a un todo», como los órganos corporales en el *Ulysses* de Joyce: las partes no son fragmentos sino algo completo en sí mismo y, a pesar de ello, se las señala como partes y como conceptualmente dependientes.

Por otra parte, el pensamiento –que aquí es mejor llamar «pensamiento del concepto», en lugar de «pensamiento abstracto» o «filosófico»– enfatiza las re-

---

2 *Pilgrim's Progress,* de John Bunyan. Existen al menos dos traducciones al castellano, la de Carlos Araujo para la Editorial Peregrino (Moral de Calatrava, 2012 [2.ª ed.]) y la de Antonio Lastra y Javier Alcoriza (Madrid, Cátedra, 2003). *[N. del T.]*

3 Hegel, «die Vorstellung», cit., pp. 152-153. [Véase la nota 1 de la página 131. *(N. del T.).*]

laciones (a veces Hegel lo denomina «necesidad», por la forma en la que esa interdependencia es captada y puesta en primer plano). Ello traduce el término «alegórico» en una estructura relacional que no es en absoluto la de la unidad «orgánica» del símbolo, pero que conserva la distancia relacional de los distintos términos de modo que han de seguir siendo aprehendidos en su interacción (como en la unidad de los opuestos, la alternancia entre lo positivo y lo negativo y viceversa). Esta es, por tanto, la forma en la que el «pensamiento» en el sentido de Hegel no refunde el aislamiento «malo» de los términos alegóricos en la unidad primaria del símbolo, sino que continúa señalándolos como aislados unos de otros al tiempo que restaura la telaraña o red de sus interacciones.

Las teorías contemporáneas de la alegoría conciben esta estructura como la intersección de dos principios: el de la autonomía, o el completo aislamiento y la no dependencia de sus términos (que, en este sentido, no son fragmentos) y, al mismo tiempo, el que señala a estos términos como conceptualmente incompletos, como términos relacionales en una estructura de significación más amplia. Estas dos características se combinan en la autodesignación de la alegoría como un proceso antes que como una estructura o una substancia lograda. La alegoría recuerda entonces a la alucinación en tanto que aislamiento perceptivo de sus objetos, y anticipa el «objeto-parcial» como la ejemplificación de un impulso más amplio que nunca puede satisfacerse del todo[4].

Se ha observado con pertinencia que las distintas discusiones de Hegel acerca de la religión han de ser vistas más como una tipología que como una narración teleológica o que siga algún tipo de desarrollo[5]; ciertamente, la lectura más bien estructural que hacemos aquí de la *Fenomenología* sugiere que este enfoque puede contribuir a hacer menos familiares las lecturas de los textos de Hegel en conjunto, redistribuyendo cada momento como una determinada variación en la ratio sujeto/objeto. En cualquier caso, la estructura tipológica resulta claramente visible en el pensamiento mediante imágenes de la religión, donde todo tipo de lecturas brillantes de las diversas religiones, tomadas como textos, muestran la virtuosa permutación de esas ratios que lleva a cabo Hegel. En otro lugar he propuesto el ejemplo del arte religioso indio como paradigma de esa lectura,

[4] Tengo la intención de ocuparme más extensamente de la alegoría en el volumen 2 de *The Poetics of Social Forms* [La poética de las formas sociales], titulado *Overtones: The Harmonics of Allegory* [Sobretonos: los armónicos de la alegoría].

[5] Véase la p. 26 de la introducción de Peter C. Hodgson a G. W. F. Hegel, *Philosophy of Religion: the Lectures of 1827,* Berkeley, University of California Press, 1988.

cuyas estructuras van desde el fetiche hasta la propia Trinidad; es un ejemplo respecto al que no hace falta estar a la defensiva en relación con las obvias limitaciones culturales e históricas del periodo de Hegel (en el que él mismo parecía saber todo lo que había que saber en ese momento), pero que requiere abandonar el habitual énfasis en el eurocentrismo e incluso en el racismo (como en la tristemente célebre evocación de África como un lugar sin historia) y desplazarse hacia un esquema de permutación estructural de este tipo (en el que la identificación de tal o cual religión o cultura resulta relativamente indiferente, u oportunista). Tomado en este segundo sentido, el capítulo sobre la religión resulta extraordinariamente sugerente para las prácticas y métodos de interpretación contemporáneos, y nos llevará hacia una propuesta final acerca de la mejor manera de usar la ambigua teoría de Hegel de la religión como una dimensión semiautónoma de la totalidad social.

De hecho, en este capítulo final de la *Fenomenología,* la noción hegeliana de religión ha de interpretarse como un intento de conceptualizar, por adelantado y en forma de una anticipación histórica tentativa, los problemáticos rasgos de lo que denominamos «cultura» en nuestro propio periodo, en el sentido más amplio de la antropología o de los estudios culturales: lo que organiza la vida cotidiana e interpola y produce subjetividades. En realidad, en este sentido, hoy en día la religión, en su miríada de formas, no es sino el remanente de un sistema cultural que antaño controló todas las características y contingencias de una totalidad social más simple: un sistema bastante más inmanente respecto a las relaciones sociales y a la producción que cualquier cosa que se pueda describir como «superestructura» o «ideología» en el mundo moderno. Hoy en día los fundamentalismos expresan la nostalgia de ese mundo aparentemente más unificado que el nuestro: aunque la propia posibilidad de un concepto de religión que sea una entidad distinta revela la inevitable brecha o distancia interna en el seno del mundo tradicional que una fantasía así encubre u oculta.

El concepto de cultura anticipado por el análisis hegeliano de la religión tampoco ha de limitarse a la estética o a la llamada «alta cultura» o «arte elevado», aunque las sugerentes teorías de Hegel merecen una reevaluación de este dominio más específico de la «cultura» en el seno más vasto de la Cultura. Pues, de sus tres estadios –lo sublime, lo clásico y lo romántico–, los dos últimos puede considerarse que proyectan la actual distinción entre el realismo –una representación antropomórfica o «humanista» de la realidad del sentido común– y el modernismo, o un tipo de arte a menudo mucho más intricado y reflexivo, en el que se sitúan en primer plano las propias categorías de la representación y, por

ello, resultan socavadas. En cuanto al momento de lo sublime, este se manifiesta en la forma en la que la pura presencia física del arte y de la cultura de la imagen absorben la mente sin ningún concepto, ya sea en la decoración o en la fascinación sensorial por la materia prima de un mundo y de una cultura de la imagen producidos por el hombre.

De todas formas, en la actualidad, el arte, que se ha diferenciado de la religión, o de lo que Benjamin llama su valor de culto, ha caído como la propia religión al nivel de un remanente (se trata, no obstante, de un superviviente especializado y semiáutónomo, capaz de realizar los más arrogantes alegatos a favor de sí mismo y de su importancia). Por tanto, hemos de buscar los paralelismos más relevantes con la exposición que hace Hegel a partir del sentido más amplio de cultura, el que la entiende como la organización de la vida cotidiana y de la producción de subjetividades diseñadas para funcionar dentro de un modo de producción específico.

Pues con la desaparición de la distinción entre alta y baja cultura, por la forma en la que la cultura de los medios de comunicación de masas se ha filtrado en lo que solía ser la alta literatura y por cómo esta última ha perdido su hegemonía cultural en favor de lo sonoro y de lo visual –si es que no de lo espacial mismo–, la cultura se ha convertido en un término bastante diferente que abarca la totalidad de la sociedad como su expresión omnipresente, o (usando un término de Hegel en el sentido de Hegel) como lo que constituye su espíritu. Este es el sentido según el cual a veces se dice que todo es cultural, y que la dimensión económica, por ejemplo, ya no resulta visible de un modo independiente, sino que en buena medida se expresa a través del propio valor cultural de sus objetos en tanto que imágenes, ya sea en la producción (el trabajo como virtuosismo, en Virno[6]) o simplemente en el propio consumo.

Dejaremos de lado los problemas teóricos que implica asimilar este concepto más general de cultura a la noción marxiana de superestructura, pero hemos de tomar nota de una serie de aspectos de la filosofía de la religión de Hegel que resultan consonantes con cuestiones a las que necesariamente apuntan los modernos estudios de la cultura. En primer lugar está lo que hemos de llamar la

---

[6] P. Virno, *A grammar of the multitude,* traducido por Isabella Bertoletti, James Cascaito y Andrea Casson, Nueva York, Semiotext[e], 2004. [Es traducción de *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee,* Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino Editore, 2001. Existe versión castellana a cargo de Adriana Gómez: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003. *(N. del T.).*]

infraestructura específica de tales superestructuras, es decir, la existencia de instituciones y de intelectuales específicos: una iglesia tradicional y un sacerdocio que en la actualidad se han desplegado en una diversidad de campos de producción intelectual y de especialistas que los surten, desde los trabajadores de la industria de la publicidad y el entretenimiento a los académicos y periodistas preocupados por el análisis cultural y la divulgación, y a los curadores de los museos y los funcionarios gubernamentales encargados de los presupuestos culturales, por no hablar de los minoristas en el mercado del arte y de las redes análogas en el resto de artes.

Queda claro que, desde esta perspectiva, la cultura tiene hoy su dimensión performativa, algo que equivale a lo que Hegel discute a propósito de los rituales del culto religioso. Tiene su afectividad específica (o sus «afectos»), que probablemente sean más complejos que lo que Hegel presentó como un puro sentimiento evocado por ideólogos contemporáneos de la religión como Schleiermacher. Y tiene, finalmente, sus propias versiones múltiples de la tensión entre lo representacional (o el «realismo» en el arte elevado) y todo tipo de reflexividades (algo análogo al «modernismo», pero incorporando una gran variedad de formas distintas, desde los anuncios y la publicidad autorreferencial e irónica a las formas más «literarias» de la cultura de masas).

Pero es la práctica por parte de Hegel del análisis alegórico, en su aproximación al *Vorstellung* o pensamiento mediante imágenes religioso, lo que quizá constituye el aspecto más sugerente de su filosofía de la religión. Pues aquí el contenido conceptual de lo que permanece como no-abstracto y encarnado en los diversos lenguajes materiales específicos de las artes o de la narrativa ya es reconocido y descifrado conforme a una diversidad de esquemas hermenéuticos que anticipan el análisis ideológico.

La interrelación entre la cultura y la ideología es en buena medida dialéctica en sentido hegeliano, en el sentido de un tipo de «unidad de los opuestos», de representación y significado, o, en lugar de eso, aún mejor, de la imposibilidad de pensar cualquiera de estas dimensiones de una forma autónoma y en ausencia de una definición dialéctica de cada una en función de la otra. De esta forma, los acercamientos de Hegel a lo que él denomina religión pueden suponer una inesperada lección metodológica para los estudios culturales contemporáneos, una proposición que intentaré elaborar en otro lugar.

XI Narcisismo del absoluto

Las objeciones contemporáneas a la dialéctica en general y a la dialéctica hegeliana en particular han sido abordadas en otra parte[1]. Pero aquí también debemos dejar constancia de una esencial fuente de insatisfacción suscitada por el ideal de lo especulativo –o la identificación definitiva entre sujeto y objeto– en Hegel. Es una insatisfacción que preferiría, por razones ya discutidas, disociar de la cuestión del idealismo, en cuyos términos se suele plantear la objeción normalmente.

El narcisismo me parece una forma mejor de identificar lo que a veces puede resultar repulsivo del sistema hegeliano. No es tanto la ambición omnímoda del proyecto filosófico de Hegel –en ocasiones estigmatizada como totalización– lo que resulta particularmente ofensivo (como pensaban los existencialistas que se oponían a que su propia experiencia individual fuese reducida a un momento de la dialéctica): pues seguimos intentando captar totalidades, sea fenomenológicamente o de alguna otra forma, y seguimos intentando establecer conexiones entre los fragmentos aislados de nuestro pensamiento y de nuestra experiencia. Tampoco el idealismo es el reproche más contundente, si lo que está en cuestión es únicamente la traducción del mundo a la conciencia o al sujeto (algo a lo que, a su manera, los existencialistas contribuyeron mucho, tampoco el sujeto en cuestión es necesariamente uno centrado, como hemos intentado mostrar aquí).

---

[1] Véase F. Jameson, *Valences of the dialectic,* Nueva York, Verso, 2009, capítulo 3 [ed. cast.: *Valencias de la dialéctica,* traducción de Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013. *(N. del T.)*]

No, el inconveniente más serio del sistema hegeliano me parece más bien que es la forma en la que concibe el pensamiento especulativo como «la consumación de ella misma» (es decir, de la razón). Hemos citado este pasaje al ofrecer una muestra de la crítica que hace Hegel de la epistemología; pero quizá podamos citarlo ahora contra sí mismo: la razón, dice allí, «tiene que exigir la diferencia, el *ser múltiple,* le advenga a él como suyo, que se intuya como la *realidad efectiva,* y se encuentre presente como figura y como cosa». De manera que buscamos por todo el mundo, y por el espacio exterior, y terminamos únicamente alcanzándonos a nosotros mismos, viendo únicamente nuestro rostro persistir a través de la multitud de diferencias y formas de otredad. Sin encontrar verdaderamente al no-yo, sin enfrentarnos cara a cara con la otredad radical (o algo incluso peor, nos descubrimos en una dinámica histórica en la cual es precisamente la diferencia y la otredad lo que resulta erradicado de un modo inexorable): tal es el dilema de la dialéctica hegeliana, un dilema al que las filosofías contemporáneas de la diferencia y de la otredad parece que solo son capaces de enfrentarse con evocaciones e imperativos místicos. Pero este es un reproche que supone un reto para el propio sistema hegeliano y no tanto para la *Fenomenología,* cuyas heterogeneidades hemos intentado exponer aquí.

Mientras tanto, como pasa con el espíritu absoluto, urge sobre todo no pensar en ello como un «momento», histórico o no…

Índice

En este magistral trabajo, el filósofo y teórico cultural Fredric Jameson nos ofrece una renovadora interpretación del libro que, en buena medida, constituye el fundamento y sostén del pensamiento occidental contemporáneo, la *Fenomenología del espíritu.*
Mientras que otros estudiosos han interpretado la *Fenomenología* como un sistema rígido y cerrado, Jameson consigue hallar flexibilidad y permeabilidad en la famosa filosofía hegeliana. Así, el pensamiento de Hegel se descubre aquí menos sistemático, menos mecánico de lo que se suele creer, un pensamiento en el que las ideas no se reifican en forma de abstracciones puras.
La conclusión de la *Fenomenología del espíritu,* cuyo punto final puso Hegel pocas horas antes de la trascendental batalla de Jena, se analiza como un punto muerto, provisional y superable, entre lo político y lo social –situación de la que el propio Jameson extrae algunas lecciones fundamentales para nuestro propio presente.

«Fredric Jameson es una figura señera de la crítica marxista en los Estados Unidos. Un pensador formidable y vigoroso cuyos escritos abarcan desde Sófocles hasta la ciencia ficción.»

TERRY EAGLETON

Fredric Jameson (Cleveland, Ohio, 1934), uno de los más influyentes teóricos de la cultura contemporánea, es profesor de Literatura comparada en la Duke University. Su trabajo, centrado en la investigación sobre la producción cultural, consiguió el reconocimiento mundial tras la publicación de su ensayo *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Premio Holberg 2008 por su destacada aportación a la comprensión de la relación entre las formaciones sociales y las formas culturales, entre sus obras publicadas en castellano cabe destacar *Documentos de cultura, documentos de barbarie* (1989), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1991), *Las semillas del tiempo* (2000), *Una modernidad singular* (2004) o *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* (Akal, 2009).





www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gest ión forestal sostenible.